



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

P

La noción de experiencia en Michel Foucault

Autor:

Hermo, Francisco

Tutor:

Cragolini, Mónica

2015

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de Magister de la Universidad de Buenos Aires en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad

Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

Francisco Hermo

LA NOCIÓN DE EXPERIENCIA EN MICHEL FOUCAULT

(Un volumen)

Tesis para optar por el título de Magister en Estudios Interdisciplinarios de
la subjetividad

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires

Directora: Dra. Mónica B. Cragolini

Buenos Aires

2015

Resumen

El presente estudio se propone dar cuenta de la noción de experiencia en la obra de Michel Foucault, desde su primer libro *Enfermedad mental y personalidad* (1954) hasta el segundo volumen de *Historia de la sexualidad* (1984). Se trata de un concepto central en su obra, y también uno de los más elusivos y menos estudiados.

Los capítulos que componen este trabajo no pretenden arribar a una definición general de “experiencia” en Michel Foucault, como si un sentido estable subyaciera en las obras, por el contrario buscan dar cuenta de las distintas maneras en que el autor aborda la experiencia y qué entiende por ella en cada etapa de su producción. Nuestra exposición sigue un orden cronológico, que comienza con la aproximación a la experiencia en clave fenomenológica y marxista en la década del cincuenta; continúa con el proyecto de una historia de las formas de experiencia a partir de *Historia de la locura en la época clásica* y con el abordaje crítico que Foucault adopta en el período arqueológico; sigue con su interés por las “experiencias límite” en sus artículos de la década del sesenta sobre literatura; y tras explorar el vínculo entre política y experiencia en el período genealógico, atiende a la aproximación más sistemática a la experiencia que lleva a cabo en los trabajos del período ético.

Este recorrido cronológico que proponemos, se combina con una mirada atenta a la arquitectura del pensamiento de Michel Foucault. En este punto es particularmente importante para nosotros la manera en que un estudio interesado en las condiciones de posibilidad de la experiencia, pero que no apela a un sujeto trascendental, se combina con un interés por aquellas experiencias en las que el sujeto se transforma.

Índice

Agradecimientos.....	4
Introducción.....	5
I. La formación filosófica de Foucault en la década del cincuenta.....	19
II. La noción de experiencia en los escritos de la década del cincuenta.....	31
III. Hacia una historización de la experiencia.....	49
IV. Una aproximación crítica a la experiencia.....	69
V. La experiencia límite.....	79
VI. Política y experiencia.....	96
VII. Experiencia y subjetivación.....	115
Conclusiones.....	130
Bibliografía.....	140

Agradecimientos

Quisiera agradecer a mi directora de tesis, Mónica Cragolini, por enseñarme con su generosidad lo que es la hospitalidad; sin su ayuda e inspiración este trabajo no hubiera sido posible. También me gustaría darles las gracias a los docentes de la maestría en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, por su dedicación. Finalmente quiero agradecer a mi familia y amigos por su cariño y apoyo.

Introducción

Un importante filósofo de nuestra época ha señalado que “se puede medir la importancia, o al menos la independencia, de un pensador no en último lugar por el tiempo que tarda y la calidad de los medios que emplea en librarse de sus imitadores”.¹ En el caso de Foucault esta frase es cierta, pero el filósofo francés no solo se alejaba de sus imitadores, sino de él mismo. Si algo llama la atención es la violencia con la que borraba su rostro y con la que rearmaba permanentemente su trayectoria intelectual, releuyéndola a la luz de sus nuevas investigaciones. De allí que en cada momento invoque algo diferente: la verdad, el poder, el sujeto, la experiencia, como su objeto privilegiado de estudio.

En sus clases, Foucault acostumbraba conducirse por los caminos más largos, las vías más indirectas, solía decir que se movía de manera lateral como si se tratara de un cangrejo.² Por eso frecuentemente lo perdemos de vista para reencontrarlo donde menos esperábamos hallarlo, un nuevo problema, un nuevo campo de investigación, pero también aquello que ya parecía haber abandonado. En *L'archéologie du savoir* escribía: “No, no estoy donde ustedes tratan de descubrirme sino aquí, desde donde los miro, riendo”.³ Al leer a Foucault parecería faltarnos un hilo conductor que nos permita enlazar sus diferentes estaciones para así poder anticiparnos a él, como en *Les mots et les choses* falta la mesa de disección donde colocar el paraguas junto a la máquina de coser.⁴

La solución de algunos intérpretes ha sido hablar de aquello que Foucault *no* es. Así Paul Veyne comienza su libro afirmando: “no, Foucault no fue un pensador estructuralista no, no formaba parte de cierto ‘pensamiento 1968’; tampoco era

¹ P. Sloterdijk, “El revanchista desinteresado (apunte sobre Cioran)”, en *Sin salvación. Tras las Huellas de Heidegger*, trad. Joaquín Chamorro Mielke, Madrid, Akal, 2011, p.257.

² M. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica, Curso en el Collège de France (1978-1979)*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012, p.96.

³ M. Foucault, *La arqueología del saber*, trad. Aurelio Garzón del Camino, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, p.30.

⁴ M. Foucault, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, trad. Elsa Cecilia Frost, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2008. p.11

relativista, historicista, ni adivinaba ideológica por doquier”.⁵ La perplejidad ante una obra que trascendería todo predicado se transforma en una teología negativa, en un discurso sobre una divinidad construido a partir de negaciones y que une a sus modernos intérpretes con Filón de Alejandría.

En lo que constituye una de las frases más reproducidas de Foucault se lee: “Más de uno, como yo sin duda, escriben para perder el rostro. No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable”⁶, años más tarde seguirá sosteniendo esta posición al definir sus trabajos como “libros-experiencia”⁷ en los que uno sale transformado. Y sin embargo Foucault también reconoce:

Cuando se escriben libros como éstos se desea fervientemente cambiar todo lo que se piensa y encontrarse al final de ellos muy distintos de lo que se era al principio. Entonces se descubre que realmente se ha cambiado relativamente muy poco. Se puede haber cambiado el punto de vista, se puede haber girado en círculos alrededor de un problema, que todavía es el mismo (...).⁸

En efecto la obra de Foucault está hecha tanto de rupturas como de continuidades, como sabía bien la cohesión de un discurso es una regularidad en la dispersión.

Frente a una filosofía que desde Bergson y Heidegger ha enfatizado el problema de la temporalidad, llama la atención el carácter espacial del pensamiento de Foucault⁹. En este marco es que podríamos hablar de la necesidad de un mapa, una cartografía del pensamiento de Michel Foucault que permita ubicarse en su obra pero también perderse. Si fuera posible se trataría de la representación gráfica de un terreno escarpado e inestable, como escribió Gilles Deleuze en referencia a este autor “la

⁵ P. Veyne, *Foucault. Pensamiento y vida*, trad. María José Furió Sancho, Barcelona, Paidós, 2009. p.13.

⁶ M. Foucault, *La arqueología del saber*, trad. cit., p.30.

⁷ M. Foucault, “El libro como experiencia. Conversación con Michel Foucault” en *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2003, p.40.

⁸ M. Foucault, “Una estética de la existencia”, en *El yo minimalista y otras conversaciones*, Buenos Aires, La Marca, 2003. p.133.

⁹ Véase M. Foucault, “Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía” en *Estrategias de poder. Obras esenciales, Volumen II*, trad. Fernando Álvarez Uría y Julia Varela, Paidós, Barcelona, 1999, p.320; M. Foucault, “El ojo del poder” en BENTHAM, J. *El panóptico*, trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, 1979, p.12-13; y M. Foucault, “La escena de la filosofía”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales volumen III*. trad. Ángel Gabilondo, Barcelona, Paidós, 1999, p. 154.

lógica de un pensamiento es el conjunto de las crisis que atraviesa; eso se parece más a una cadena volcánica que a un sistema tranquilo y próximo al equilibrio”.¹⁰

Y sin embargo aquí no nos interesa ofrecer una mirada global de la obra de Foucault, si algo como “una” obra existiera. Por lo tanto no habrá ningún ejercicio mental de alejamiento que, como en la ética de los estoicos, nos ofrezca el amplio panorama de quien mira desde un astro lejano o realiza un vuelo de pájaro. Adoptamos aquí una aproximación mucho más modesta y superficial, en el buen sentido de la palabra, que consiste en tomar un único elemento y atender a su evolución, esa unidad es la noción de “experiencia”. Esto significa ser capaces de algo no menos difícil: ordenar la maraña de discursos que la atraviesan cuando sea necesario, desenrollar la madeja allí donde el autor es particularmente escueto sobre el sentido de la palabra, seguir el hilo de las ideas, pero no quedarse únicamente con un desarrollo histórico sino ser capaces de ver los nudos, las tramas, y toda una serie de pequeñas tensiones entre los diferentes sentidos que adopta el término sin los cuales la obra de Foucault no sería posible. Al hacerlo veremos que lo que parece una cuestión marginal en los escritos de Foucault permiten sin embargo una lectura más compacta, explican algunas transformaciones, y sin desearlo ofrece algo así como una mirada de conjunto.

Esta búsqueda no deja de estar rodeada de peligros, el más evidente es tratar con un concepto mal definido. “El concepto de experiencia es uno de los más vagos e imprecisos”¹¹, se lee en un conocido diccionario filosófico, y sin embargo se agrega a continuación lo que es una de las tantas paradojas de la “experiencia”: “En algunas ocasiones no es menester aclararlo, porque lo que se quiere dar a entender con el término ‘experiencia’ es suficientemente comprensible”.¹² Vemos entonces la opacidad de un término que se vuelve mayor en la medida en que más transparente pretende ser, y esa pretensión no parece ser accesorio en cuanto lo que la experiencia reivindica es algo “más acá” de la teorización. No es entonces casualidad que en el último siglo la “experiencia” haya sido simultáneamente acusada de ser confusa e imprecisa y de

¹⁰ G. Deleuze, *Conversaciones. 1972- 1990*, trad. J.L. Pardo, Valencia, Pre-Textos, P.137.

¹¹ J. Ferrater Mora, “Experiencia” en *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, p.622.

¹² *Idem*.

mantener un vínculo secreto con la metafísica de la presencia y del sujeto; pero que al mismo tiempo se haya convertido en una palabra mágica que viene a salvar todo aquello que la razón occidental ha reprimido, o el pensamiento analítico diseccionado.¹³ Si como señala Peter Sloterdijk el *homo theoreticus* se ha convertido en un muerto en vida¹⁴, o para decirlo menos poéticamente un ser apartado de la existencia, apenas una abstracción, la experiencia viene a recordarnos el carácter concreto, particular y situado de quien conoce, recuperando el lugar de los sentidos y del cuerpo. La experiencia parecería ser así el estandarte de una filosofía que desde el romanticismo no quiere agotarse en un ejercicio retórico de la pregunta, sino que pretende transformar la propia vida o experimentar el mundo de nuevas maneras.

Por eso al igual que hablamos de la elusividad de Foucault podemos hablar también de la elusividad de la noción de experiencia. Esto ocurre sobre todo cuando un análisis demasiado apresurado pasa por alto los diferentes sentidos que el término ha ido adquiriendo a lo largo de su historia, al ser utilizado por corrientes de pensamiento tan disímiles como el empirismo o la fenomenología. El propio Foucault hace por momentos un uso vago de la palabra, como si fuera evidente lo que quiere decir, incluso en aquellos libros donde ella parece ocupar un lugar central. Sin embargo en otras ocasiones Foucault reflexiona detenidamente sobre la experiencia, precisando el sentido con el que emplea la palabra, diferenciando o equiparando su uso respecto de determinada tradición de pensamiento, o tomando una posición en relación a los problemáticas clásicas como su vínculo con la historia, la subjetividad, la escritura o su posibilidad de ser compartida.

Menos cuidadosos se muestran los comentaristas. Así cuando un gran conocedor de la obra de Foucault como Miguel Morey¹⁵ redacta el prólogo para el primer volumen de las *Obras esenciales*, presenta la obra de Foucault como una pregunta por la “constitución

¹³ M. Jay, *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*, trad. Gabriela Ventureira, Buenos Aires, Paidós, 2009, cap. “Introducción” y “El juicio de la ‘experiencia’ De los griegos a Montaigne y Bacon”, pp.15-59.

¹⁴ P. Sloterdijk, *Muerte aparente en el pensar. Sobre la filosofía y la ciencia como ejercicio*, trad. Isidoro Reguera, Madrid, Siruela, 2013.

¹⁵ M. Morey, “Para una política de la experiencia” en *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales Volumen I*, Barcelona, Paidós, 1999.

política de la experiencia”¹⁶ o una “teoría política de la experiencia”¹⁷, pasando sin tapujos, en un verdadero collage de citas, de lo escrito en el prefacio de *Histoire de la folie* sobre la locura como “experiencia límite” en los confines de la historia¹⁸, al estudio de las condiciones históricas de posibilidad de la “experiencia clínica” en *Naissance de la clinique*¹⁹; de la noción de experiencia como correlación histórica entre saber, normatividad y subjetividad en *Histoire de la sexualité*²⁰ a la defensa de una política experimental en los setenta²¹, por solo mencionar algunos de los saltos.

Lo que nos proponemos en este trabajo es mostrar esas diferentes aproximaciones de Michel Foucault a la noción de experiencia, desde su primer libro *Maladie mentale et personnalité* (1954) hasta la introducción al segundo volumen de *Histoire de la sexualité* (1984). No obstante no se trata de un desarrollo lineal, pues como veremos algunos sentidos se solapan dando cuerpo a un pensamiento estructuralmente complejo. Particularmente importante para nosotros es la manera en que una indagación crítica, interesada en las condiciones de posibilidad de la experiencia, llega a combinarse con una experiencia entendida como aquellas transformaciones subjetivas en las que o bien desaparece el sujeto o se da forma. De esta manera la experiencia aparece vinculada a la cuestión de la subjetividad, pero más ampliamente a una doble pregunta por aquello que somos y podemos hacer con nosotros mismos.

Aclarado el tema de nuestro estudio nos queda realizar algunas indicaciones formales. Por cuestiones prácticas aquí tomaremos en consideración únicamente las publicaciones de Michel Foucault pensadas originalmente como libros, es decir excluirémos los seminarios por tratarse de un derrotero distinto. En cambio incorporaremos cuando sea necesario numerosos fragmentos de las entrevistas, artículos y conferencias reunidas de manera póstuma en los *Dits et Écrits*.

¹⁶ *Ibid.*, p21.

¹⁷ *Ídem*.

¹⁸ M. Foucault, “Prefacio” en *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales Volumen I*, trad. Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 1999, p.123.

¹⁹ M. Foucault, *Nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, trad. Francisca Perujo, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2011.

²⁰ M. Foucault, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, trad. Martí Soler, Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina, 2008, p. 10.

²¹ M. Foucault, “Más allá del bien y del mal” en *Microfísica del poder*, trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1979, pp.42-43.

En cuanto a la organización de este estudio consta de siete capítulos breves. El primero trata sobre el horizonte intelectual en que se formó Michel Foucault, caracterizado por el interés por las llamadas “tres H” – Hegel, Husserl y Heidegger- y sobre todo por la búsqueda de combinar la fenomenología existencial con el marxismo. Este primer capítulo tiene como única finalidad servir de introducción al segundo, dedicado a la noción de experiencia en los poco estudiados escritos de Foucault de la década del cincuenta. Allí encontramos una primera aproximación en clave fenomenológica a la experiencia, en el marco de un intento por fundar una medicina mental científica atenta a la existencia concreta. Como veremos surge en este análisis una tensión de fondo entre una experiencia fenomenológica y una historia en clave marxista que se resolverá con un nuevo proyecto de investigación a partir de *Histoire de la folie*, el de una historia de las experiencias.

El capítulo tercero trata sobre la noción de experiencia en *Histoire de la folie* y muestra cómo subsiste en ese libro el conflicto entre experiencia e historia, ahora en la forma de dos tipos de experiencia que se relacionan de una manera distinta con ella. Nos referimos a las “experiencias fundamentales”, que son las experiencias históricas de la locura, y las “experiencias límites”, que funcionan como apertura de la historicidad. Este conflicto se solucionará más adelante con la supresión de las “experiencias límites”.

El cuarto capítulo se ocupa de la aproximación crítica a la experiencia en la obra arqueológica de Foucault: un cuestionamiento a la inmediatez de la experiencia que se da como una búsqueda de sus condiciones históricas de posibilidad, pero sin apelar a un sujeto trascendental. Por otra parte, veremos que estos estudios constituyen en su impersonalidad una experiencia de la desaparición del sujeto similar a la que se da en la literatura contemporánea.

El quinto capítulo se interesa por las “experiencias límite” que Foucault descubre en la literatura de autores como Nietzsche, Bataille, Klossowski y Blanchot, y que se encuentran presentes en una serie de artículos escritos por Foucault entre 1961 y 1966, de manera paralela a sus libros. Estas experiencias ya no son las vivencias ordinarias

que le ocurren a un sujeto, y que le interesan a la fenomenología, sino las experiencias extremas en que éste es llevado al desgarramiento.

El sexto capítulo corresponde al período genealógico y a la relación entre política y experiencia. Por una parte muestra el abandono del tema de la experiencia a favor de una interrogación sobre el poder. Al mismo tiempo señala la presencia marginal de este concepto en una serie de reflexiones diseminadas en artículos e intervenciones públicas, donde el asunto es la relación entre la política y la experiencia, sea que se plantee en el modo de un saber acumulado en las luchas, de una política experimental, o de una experiencia de lo que somos que nos permita ser de otra manera.

El séptimo y último capítulo muestra el uso de la noción de experiencia en los trabajos tardíos de Foucault. Tras el abandono de esta noción, ella vuelve a ocupar un lugar central en el segundo volumen de *Histoire de la sexualité*. Particularmente importante es la convivencia de un sentido general, ahora como la correlación histórica entre formas de verdad, normatividad, y subjetividad y un sentido restringido donde por experiencia se entienden las transformaciones subjetivas. Este uso paradójico por el que la experiencia nombra al mismo tiempo el conjunto y un elemento del mismo, es revelador de hasta qué punto la obra de Foucault sigue siendo una búsqueda por pensar las condiciones de posibilidad de experiencias en las que el sujeto se transforma.

Addendum: breve referencia al estado de la cuestión

Si tenemos en cuenta que Foucault llegó a describir sus obras como “libros-experiencia”, y a su investigación como un estudio histórico de las experiencias, no deja de ser llamativa la escasez de trabajos dedicados a este concepto en su obra. Esto es todavía más curioso cuando se tiene en cuenta que aquello que Foucault entiende por experiencia dista de ser claro, y no solo porque la mayor parte de las veces adquiere un sentido tan amplio como impreciso, como cuando se refiere a la experiencia de una época, sino porque con frecuencia la palabra adopta una multiplicidad de acepciones al interior de un mismo texto. A esto hay que sumarle las sucesivas reformulaciones en la manera de Foucault de abordar la cuestión, desde su

aproximación fenomenológica y marxista hasta su enfoque más personal en el período ético, así como el lugar más o menos destacado que adquiere a lo largo de su producción y que pasa de un lugar central en libros como Histoire de la folie, hasta un completo olvido en Surveiller et Punir, para retornar a su lugar privilegiado en L'Usage des plaisirs.

A pesar del poco interés por la noción de experiencia entre los comentaristas de Foucault, hay algunos estudios que merecen ser destacados, y nos gustaría dedicar algunas líneas a ellos.

En Cantos de experiencia²² Martin Jay presenta a la obra de Foucault como parte de una “reconstitución postestructuralista de la experiencia” frente a aquellos pensadores que veían a este concepto como inevitablemente asociado a una metafísica de la presencia y del sujeto. Para Jay aunque las primeras obras de Foucault se mostraban cercanas a la Erlebnis fenomenológica, pronto tomó distancia de esta corriente al señalar que el inconsciente estructural de la ciencia lo constituyen los discursos y no la experiencia en bruto. Por otra parte, sin embargo, Foucault estaba interesado en las experiencias límite vinculadas a la transgresión y al afuera, a las que veía como una posibilidad de un pensamiento no dialéctico. A diferencia de muchos de sus contemporáneos Foucault no opuso el lenguaje a la experiencia, sino que apostó por su interpenetración, pero este lenguaje donde las experiencias tienen lugar era un lenguaje no discursivo y que no suponía un sujeto como su origen. Jay parece insinuar de entrada una tensión al interior del pensamiento de Foucault, algo que se torna más evidente en la segunda mitad de su argumentación. En sus primeros trabajos Foucault estaba interesado en estudiar la manera en que una experiencia histórica se constituye, atendiendo a las regularidades discursivas (durante el periodo arqueológico) y a los aparatos de poder que la sustentan (durante el período genealógico). En su obra tardía, sin embargo, Foucault centra su atención en la subjetividad de manera que la experiencia comienza a resistirse a ser reducida a esas condiciones. Junto a una estructura de la experiencia como correlación entre campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad, aparece la idea de “experiencia” del sujeto, como cuando se refiere a una experiencia de la sexualidad o del poder. En este punto Jay vuelve a un texto de Béatrice Han para señalar el doble uso de la palabra “experiencia” como estructura global y como uno de sus elementos, y su peligrosa proximidad con la figura del doble empírico-trascendental. Para Han, Foucault nunca logra integrar su versión subjetivista de la experiencia como autocreación con su versión más objetivista como

²² M. Jay, *Cantos de experiencia...*, trad. cit. cap. “La reconstitución postestructuralista de la experiencia”, pp. 419-462.

correlación histórica de los dominios que estudia, Jay sugiere que Foucault pudo haber sido consciente de estos problemas, e incluso haber visto en ellos virtudes. Las últimas reflexiones del filósofo solo aumentan el número de problemas, al pensar a sus propios libros como experiencias; al introducir el carácter ficcional de una experiencia que solo puede ser construida una vez finalizada; y al postular la dimensión colectiva de la misma. A esto se le suma una búsqueda por combinar su interés por las experiencias límite con la tradición de la epistemología francesa, lo que significaba ver de qué manera las experiencias límite fueron reducidas a objetos epistemológicos. El resultado para Jay es una maraña de problemas que se resisten a una solución tanto en el plano de la vida como en el trabajo intelectual. No obstante la lectura de Jay es optimista, pues para él estamos ante una imposibilidad que forma parte de la noción misma de experiencia, por lo menos tal como la entienden estos pensadores de la "reconstitución postestructuralista", como algo que no puede ser reducido, que no puede decirse que esté totalmente fuera ni dentro del yo, que implica al lenguaje y al mismo tiempo lo excede.

En su artículo "Rethinking experience with Foucault"²³ Timothy O'Leary distingue dos maneras habituales de referirse a la experiencia. Por un lado como un sustantivo incontable, dándole un sentido indeterminado como cuando decimos que alguien tiene experiencia en un tema o actividad, la experiencia remitiría en este caso a algo familiar y que como tal puede conducir al tedio o a la sabiduría. Pero por otra parte podemos referirnos a la experiencia como un sustantivo contable para designar experiencias singulares que le ocurren a alguien en un tiempo y lugar determinados, la experiencia sería así algo que se destaca sobre el fondo de lo ordinario, que nos impresiona y que puede resultar excitante o aterrador. De manera análoga, para O'leary, podemos encontrar en Foucault un uso que remite a las "experiencias cotidianas" (everyday experiences)²⁴ relativas a un periodo histórico determinado y otro que remite a las "experiencias transformadoras" (transformative experiences)²⁵ que son posibles en ciertas obras de literatura y filosofía. Las primeras equivaldrían a las experiencias en sentido incontable, como cuando Foucault habla de la experiencia clásica de la locura o de la experiencia cristiana de la carne; con ello indica las formas generales de pensamiento, percepción y prácticas de un periodo histórico, y es lo que determina o pone límites a las vivencias que una persona puede tener. La segunda corresponde a la experiencia en un sentido contable, y remite a eventos excepcionales que modifican nuestra manera de relacionarnos con un aspecto determinado del

²³ T. O'Leary, "Rethinking experience with Foucault" en T. O'Leary y C. Falzon (ed.), *Foucault and Philosophy*, Oxford, Blackwell Publishing, 2010, pp. 162-184.

²⁴ *Ibid.* p.166.

²⁵ *Idem.*

mundo, aquí podemos incluir a las experiencias-límite de la literatura. Estas dos experiencias están influyéndose mutuamente y modificándose entre sí, lo que Foucault nos enseña es que nuestra experiencia está determinada por estructuras generales de fondo, pero a su vez que existen experiencias transformadoras capaces de intervenir y modificarlas. Quizás lo más original del texto de O'leary sea el tomar como punto de partida el uso corriente de la palabra experiencia en su sentido contable e incontable, a pesar de ello no se formula la pregunta más interesante y es hasta qué punto Foucault no hace más que extender esos sentidos, reproduciendo en su modelo teórico este doble registro con sus limitaciones.

Tanto el capítulo de Martin Jay como el artículo de Timothy O'Leary distinguen en la obra de Foucault un sentido amplio de la experiencia vinculada al estudio de las épocas históricas y otro que apunta a aquellas experiencias singulares que pueden tener los sujetos. Nosotros también hemos detectado la presencia de este doble registro, aunque como veremos nuestra denominación y apreciación del mismo es diferente.

Una problemática distinta encontramos en el texto de Gary Gutting "Foucault's Philosophy of experience",²⁶ allí el intérprete atiende a la reformulación tardía que hace Foucault de su empresa filosófica como una investigación sobre la experiencia, interrogándose sobre aquello que lo separaría de la fenomenología. Si Foucault situaba su obra en la tradición de la "filosofía del concepto" representada por Bachelard y Canguilhem, a la que le oponía una "filosofía de la experiencia" tal como podía hallarse en la fenomenología y el existencialismo, entonces ¿en qué sentido su obra tiene como tema la experiencia, y qué es exactamente lo que separa de esa corriente? Gutting atiende a las respuestas que da el propio Foucault. En primer lugar un interés no por la experiencia de lo cotidiano en su forma transitoria, sino por las experiencias invivibles de Nietzsche, Bataille y Blanchot. Sin embargo, para Gutting, estas "experiencias-límite" no son centrales en los textos de Foucault, por el contrario lo que le interesa al pensador es la experiencia normal (normal experience)²⁷, por ejemplo la manera en que las personas "normales"²⁸ (en comillas en el original) perciben a quienes identifican como locos. En nuestro trabajo afirmamos que Gutting está en lo correcto al decir que estas experiencias no son centrales, pero únicamente porque ellas se ubican en los márgenes de unos estudios históricos cuya finalidad es anunciarlas.

²⁶ G. Gutting "Foucault's Philosophy of experience", en *Boundary 2*, n° 29, 2002, pp.69-85.

²⁷ *Ibid.*, p.77.

²⁸ *Idem.*

Siguiendo con su lectura, Gutting sostiene que Foucault fracasaría en distinguir su aproximación de la fenomenología. Pero Foucault apela a otro recurso que tiene que ver con la relación entre la experiencia y el conocimiento científico. La fenomenología considera que la ciencia descansa en la plenitud de una experiencia concreta y vivida, Foucault acepta que la ciencia se vincula a la experiencia ordinaria, pero únicamente en el nivel que denomina conocimiento (connaissance). Por el contrario de lo que él se ocupa es del saber (savoir), que son las condiciones discursivas necesarias para el conocimiento en un tiempo histórico determinado, su inconsciente estructural. La aproximación de Foucault a la experiencia se llevaría entonces a cabo en la forma de un análisis arqueológico, cuasi-estructuralista, que no necesita apelar a una subjetividad fundacional. Pero para Gutting Foucault pasa por alto algo de lo que sin embargo tenía pleno conocimiento, que tanto Sartre como Merleau-Ponty estaban preocupados por expandir la perspectiva fenomenológica para que diera cuenta de los aportes de la lingüística y del psicoanálisis. Fueron las lecturas de Saussure realizadas por Merleau Ponty las que introdujeron la lingüística estructural en la escena francesa. Merleau-Ponty dejaba en claro que reconocía la existencia de estructuras objetivas, independientes de cualquier individuo, solo que para él se trataba de no limitar el estudio a las estructuras, sino atender a cómo ellas ingresan en la vida de los individuos. Del mismo modo, Sartre estaba de acuerdo en que el hombre es el producto de estructuras, su punto en la polémica con Foucault era que esas estructuras no podían ser toda la historia, ya que ellas son también el producto de los hombres. Por eso del mismo modo en que la lingüística de Saussure distingue entre la langue y la parole, para Sartre era necesario tener en cuenta que además de lo práctico-inerte existe el momento de la praxis.

Teniendo todo esto en cuenta para Gutting parece difícil ver de qué manera la obra de Foucault se distinguiría de la fenomenología. Pero su punto no es solo mostrar que el filósofo fue injusto con Sartre y Merleau-Ponty sino que su rechazo a la fenomenología fue un lamentable error, al haber limitado su sentido a la afirmación husserliana de que todo debe ser reducido a una subjetividad trascendental. Para Gutting puede entenderse que Foucault mantuviera estas falsas dicotomías por razones polémicas, pero para los intérpretes puede haber llegado el momento de establecer ese diálogo entre Foucault y sus predecesores existencialistas. Afirmación provocadora que para nosotros cae en un error simétrico al que denuncia, ya no desatender a las continuidades sino a las rupturas.

Además de los artículos publicados en libros y revistas especializadas, un recurso útil para el estudio de la noción de “experiencia” en la obra de Michel Foucault son los distintos diccionarios dedicados a aclarar su terminología:

Edgardo Castro en el *Diccionario Foucault*²⁹ elige una exposición cronológica que distingue tres momentos. En el primero, que corresponde a la introducción al libro de Binswanger, Foucault emplea el concepto de experiencia en un sentido cercano a la fenomenología: “como el lugar en el que es necesario descubrir las significaciones originarias”³⁰. Más tarde Foucault descubre gracias a la obra de autores como Bataille, Blanchot y Nietzsche una experiencia que ya no es aquella que funda al sujeto, sino por el contrario la que arranca al sujeto de sí mismo, o que lo lleva a su disolución. Por último aparece un tratamiento que Castro califica como propiamente foucaultiano en que “experiencia” equivale a lo que Foucault llama “pensamiento”, entendiendo por este último una correlación histórica entre verdad, poder y subjetividad.

Judith Revel en su *Dictionnaire Foucault*³¹ presenta una exposición que puede esquematizarse en tres puntos. El primero es que la noción de “experiencia” está presente a lo largo de toda la obra de Foucault, si bien sufre modificaciones. Lo que se mantiene, en todo caso, es un sentido general como “algo de lo que uno sale transformado”³². El segundo punto tiene que ver con la identificación de esas modificaciones, que para la intérprete son dos: menciona un primer momento en que la palabra “experiencia” está vinculada a Bataille y Blanchot, y consiste en una “experiencia límite” que es también una “experiencia del lenguaje”.³³ Un segundo momento se vincula al método genealógico, y tiene que ver con un análisis que no es ni empírico ni teórico, sino que se propone hacer una experiencia de lo que somos a través de un contenido histórico determinado, y de la cual podamos salir transformados. El tercer punto atañe a la relación entre experiencia y subjetividad, Foucault buscaría separar la noción de experiencia de toda filosofía del sujeto, contraponiendo las experiencias-límite a la experiencia fenomenológica. Del mismo modo si bien las obras de Foucault nacen de sus experiencias personales, en el sentido de una vivencia, buscan escapar de lo particular convirtiéndose en experiencias colectivas de resistencia al poder.

²⁹ E. Castro, “Experiencia” en *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, Buenos Aires, siglo Veintiuno Editores, 2011, p.151-153.

³⁰ *Ibid.*, p.152.

³¹ J. Revel, “Experiencia” en *Diccionario Foucault*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2009, pp. 69-71.

³² *Ibid.*, p.69.

³³ *Idem.*

Kevin Thompson en The Cambridge Foucault lexicon³⁴ presenta una exposición interesada en identificar ciertas acepciones del término más que sus transformaciones. Para el intérprete Foucault utiliza la palabra “experiencia” en cuatro sentidos principales, tres de ellos de manera explícita, y a los que Thompson denomina “conceptos temáticos”, y uno que Foucault no analiza directamente pero en el que se apoya, y al que le da el nombre de “concepto operativo”. El primer concepto temático es metodológico, y se encuentra señalado por la expresión “formas de experiencia”, en este sentido denota un objeto de investigación, como cuando Foucault afirma estudiar “la estructura de la experiencia de la locura” o “la experiencia de la sexualidad”. Cada una de ellas es históricamente única, y está compuesta por la correlación entre dominios de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad. El segundo concepto temático es la apelación a las “experiencias límite”, a las que inicialmente Foucault concibe como un encuentro con el espacio de lo prediscursivo, anterior a las grillas de inteligibilidad señaladas por la primera acepción. Sin embargo más tarde se valdrá de las ideas de Canguilhem para considerar al límite no como aquello que está fuera del dominio de la experiencia vivida sino como una desviación de las normas, un error dentro del flujo de la vida. En cualquiera de los casos para Thompson estamos frente un proceso de desubjetivación o autoexperimentación. El último sentido temático es el testimonio de lo marginal, consiste en levantar un conocimiento que surge de una condición de dominación, como ocurre con los trabajos de archivo, pero sabiendo que esas experiencias no expresan una verdad originaria sino que hablan desde la captura por el poder. En cuanto al sentido que llama operativo se refiere a las experiencias concretas nacidas de las luchas y tiene dos aspectos. El primero es la motivación que subyace a la obra de Foucault, el hecho de que muchos de sus trabajos surjan de sus experiencias personales en determinadas instituciones o de su proximidad con movimientos políticos. El segundo tiene que ver con los efectos de sus investigaciones, los libros de Foucault buscan ser una experiencia sobre aquello que somos, que permita el surgimiento de nuevas maneras de pensar y relacionarnos.

Como podemos apreciar estos pocos estudios dedicados a la noción de experiencia en Michel Foucault ofrecen o bien un recorrido cronológico atento a la evolución del término, o bien una presentación más esquemática interesada en identificar algunas características o particularidades que definirían su abordaje. A lo largo de nuestro trabajo hemos intentando combinar ambas perspectivas, ofreciendo un recorrido histórico que señala otras etapas, sin

³⁴ K. Thompson, “Experience” en L. Lawlor y J. Nale (ed.) *The Cambridge Foucault Lexicon* Cambridge University Press, New York, 2014, p.147-152.

perder de vista la arquitectura del pensamiento de Foucault ni lo que su aproximación a la experiencia pueda tener de original.

Capítulo I

La formación filosófica de Foucault en la década del cincuenta

Es común comenzar a hablar de un autor a partir de su biografía. Frente a esta costumbre caben dos posturas básicas, el rechazo o la aceptación. Heidegger integra el primer grupo, como nos recuerda Jacques Derrida su presentación de la vida de Aristóteles se limitaba a la afirmación “nació, pensó y murió”³⁵ Para el filósofo de Messkirch lo importante de un pensador es aquello que ha pensado, y para él es siempre una sola pregunta, la del ser. En el extremo opuesto se encuentra Nietzsche para quien la filosofía es siempre la “autoconfesión de su autor y una especie de memorias no queridas”³⁶, por eso mismo es que la vida puede ser un criterio válido con el que juzgar una obra.

¿Dónde situar a Foucault?, a primera vista cerca de Heidegger. Cuando en una entrevista le preguntan por su vida, Foucault responde: “querido amigo, los filósofos no nacen...son, ¡y con eso basta!”.³⁷ Si uno bucea en la obra del autor, podrá comprobar que el recurso a la biografía aparece una única vez, cuando explica el surgimiento del neoliberalismo alemán. Lo utiliza no sin antes excusarse, aclarando que con ello va a romper con sus hábitos.³⁸ Foucault desearía producir textos que funcionaran por sí mismos, con total independencia de la “función autor”. En su entrevista con Alessandro Fontana revela con humor la única ley sobre los libros que quisiera ver promulgada “la prohibición de usar el nombre del autor dos veces, juntamente con un derecho al anonimato y al uso de seudónimos de modo que cada libro pudiera ser leído por sí mismo”.³⁹

³⁵ Citado en B. Peeters, *Derrida*, trad. Gabriela Villalba, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013, p.13.

³⁶ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2005, p.27.

³⁷ M. Foucault. “Conversación sin complejos con el filósofo que analiza las ‘estructuras del poder” en *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2012, p. 137.

³⁸ M. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*...trad. cit., p.124.

³⁹ M. Foucault, “Una estética de la existencia”, trad. cit., p.138.

Sin embargo en una entrevista de 1981 lo encontramos diciendo lo contrario: “En cierto sentido, siempre he deseado que mis libros fueran fragmentos de una autobiografía. Mis libros siempre han sido mis problemas personales, con la locura, con las prisiones, con la sexualidad”.⁴⁰ El asunto no es anecdótico, muestra una de las tensiones sobre las que se construye la obra de Foucault. Mathieu Potte-Bonneville analizando los prólogos a las primeras obras señalaba la paradoja de enunciar en primera persona un juego de estructuras sin sujeto⁴¹, o como veremos en este estudio, como una búsqueda trascendental por las condiciones de posibilidad de la experiencia puede combinarse con una filosofía que apela a las experiencias personales.

Aquí no haremos un uso excesivo de la información biográfica, pero tampoco nos interesa plegarnos a un discurso crítico sobre la noción de autor con la paradójica finalidad de ser fieles al nuestro. En la medida en que aquí tratamos no tanto con la unidad hipotética llamada obra, como con sus discursos sobre la noción de experiencia, nos importa la manera en que esta noción se va transformando. Para nosotros lo importante no es tanto los aspectos biográficos como la posibilidad de contextualizar las diferentes lecturas e interpretaciones que Foucault va realizando sobre la experiencia.

Por un curioso fenómeno cuyas causas son difíciles de determinar parecería que la obra de Michel Foucault hubiera surgido de la noche a la mañana en 1961 con la publicación del libro que entonces se llamó *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* y que más tarde acortaría su título. El error no es gratuito porque lo que se pierde con ello es el desarrollo de un pensamiento y una comprensión más profunda de los problemas que se plantean en su obra. Los textos de la década del cincuenta, por lejanos en términos políticos y filosóficos que puedan parecer, son fundamentales para entender lo escrito en la década del sesenta, por un lado porque estas producciones serán la respuesta a las limitaciones de su primer marco teórico anclado en la fenomenología y el marxismo, por el otro porque el recuerdo de sus primeros trabajos determinará en negativo su producción posterior. El objetivo de este primer capítulo es

⁴⁰ M. Foucault, “El intelectual y los poderes” en *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2012, p.160.

⁴¹ M. Potte-Bonneville, *Michel Foucault, la inquietud de la historia*, trad. Hilda H. García, Buenos Aires, Manantial, 2007, p. 145.

brindar un breve panorama de las primeras lecturas de Foucault que sirva para comprender mejor el capítulo siguiente, dedicado a la noción de experiencia en los escritos de la década del cincuenta.

La formación de Michel Foucault entre el cuarenta y el cincuenta es la típica de la intelectualidad francesa de post-guerra. Durante sus estudios en la *École Normale Supérieure*, se interesó en lo que se conocen como las “tres H”: Hegel, Husserl y Heidegger⁴², a quienes presumiblemente leyó en ese orden. El contexto filosófico tiene como rasgo sobresaliente la importación de la filosofía alemana, que no deja de ser objeto de cierta sospecha, acusada de irracionalista y nacionalista. La influencia de la fenomenología, que sería leída mayoritariamente en clave existencial, y del hegelianismo, se produjo a costa de las tendencias que dominaron en Francia hasta las primeras décadas del siglo veinte, el neokantismo, el neotomismo y la filosofía de Bergson. En esta recepción tuvo un papel importante el éxodo de intelectuales de Europa del Este como Georges Gurvitch, Alexandre Kojève, Alexandre Koyré, por solo mencionar algunos.⁴³

En cuanto a Hegel, la primera de las H, fue objeto de un renovado interés durante la década del treinta. Si en la década anterior el círculo de entusiastas se concentraba en torno al marxismo y al surrealismo la situación cambia en 1929 con la publicación del estudio de Jean Wahl *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*.⁴⁴ A esto se sumarán más tarde los míticos seminarios de Alexandre Kojève en la *École Pratique des Hautes Études* con una lectura muy personal de la *Fenomenología*, y la traducción de *La fenomenología del espíritu* por parte de Jean Hyppolite. Este último también es autor del importante estudio *Genèse et structure de la Phénoménologie de Hegel*, que sirvió de puntapié para una recepción más académica. El redescubrimiento

⁴² V. Descombes, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, trad. Elena Benarroch, Madrid, Cátedra, 1988, p.16.

⁴³ B. Waldenfels, *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, trad. Wolfgang Wegscheider, Barcelona, Paidós, 1997, p.64.

⁴⁴ B. Baugh, *French Hegel. From Surrealism to Postmodernism*, New York, Routledge, 2003, p.1.

de Hegel en la década del treinta fue tan impactante que llevó a un olvido de toda una recepción que había comenzado en el siglo anterior.⁴⁵

Pero esta idea de Hegel como un autor hasta entonces desconocido no es tan equivocada como puede parecer, el Hegel que se leía en aquellos años no era ya el panlogicista autor de la *Lógica* y la *Enciclopedia*; era el Hegel trágico de la *Fenomenología del espíritu*, con su figura de la conciencia desdichada y la lucha por el reconocimiento en la dialéctica del amo y el esclavo; un Hegel que en ocasiones era leído desde la fenomenología husserliana y desde el marxismo, pero sobre todo desde el presente. Como escribió Bataille, era el pensamiento de Hegel tal como un espíritu de la época podía leerlo, a la luz de todo aquello que Hegel no supo como los acontecimientos posteriores a 1917 y la filosofía de Heidegger.⁴⁶ Sin dudas Hegel era el autor que le hablaba a toda una generación, y sus envíos postales se correspondían con el dramatismo de esos años. Como dirá Foucault recordando esa época:

Para Francia se trataba en cierto modo de un descubrimiento reciente luego de los trabajos de Jean Wahl y la lección de Hyppolite. Era un hegelianismo fuertemente penetrado de fenomenología y existencialismo, centrado en el tema de la conciencia desdichada. Y, en el fondo, era lo que la universidad mejor podía ofrecer como forma de comprensión, lo más vasta posible, del mundo contemporáneo, apenas salido de la tragedia de la Segunda Guerra Mundial y las grandes conmociones que la habían precedido: la Revolución Rusa, el nazismo, etc.⁴⁷

Leer a Hegel pasaría a formar parte además de un curioso ejercicio consistente interpretar a “Hegel contra Hegel”, una forma de lectura que años más tarde se impondría también respecto de Heidegger. Lo que se acentuaba era la negatividad contra el sistema y contra toda forma de recuperación dialéctica.

Foucault probablemente comenzó a leer a Hegel en 1945, cuando se preparaba en el liceo Henri-IV para el ingreso a la École Normale Supérieure. Allí Jean Hyppolite era profesor de filosofía, y aunque a los dos meses dejaría el puesto, Foucault siempre recordaría sus clases en las que exponía la *Fenomenología del espíritu*. El Hegel que

⁴⁵ R. Serrau, *Hegel y el hegelianismo*, Buenos Aires, Eudeba, 1993, pp.76-81.

⁴⁶ G. Bataille, “Hegel, la muerte y el sacrificio” en *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*, trad. Silvio Mattoni, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2001, p.283.

⁴⁷ M. Foucault, “El libro como experiencia...” trad.cit., p.41

Foucault descubre es por lo tanto el de la lectura antropológica posterior a la década del treinta. El interés de Foucault por Hegel será tal que años más tarde escribirá una disertación, bajo la dirección de Hyppolite, con el título *La Constitution d'un transcendantal dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. En la medida en que esta tesis no se encuentra, no podemos saber la naturaleza de su hegelianismo, pero el título nos habla de una preocupación por la trascendencia que es común a los pensadores de su generación formados en la fenomenología y que nunca lo abandonará. Por ello no deja de ser llamativo, en lo que atañe a Foucault, que Agamben distinga dos corrientes de pensamiento una interesada por la trascendencia –Derrida- y otra por la inmanencia – Deleuze y Foucault.⁴⁸

En cualquier caso es poco lo que queda de este hegelianismo en la década siguiente. Ya en el prefacio suprimido de *Histoire de la folie* lo trágico pasa por un análisis vertical que corta la historia, más tarde el *pathos* trágico desaparece también dejando lugar a un “positivismo alegre” deudor de Nietzsche. En autores como Bataille, Blanchot, o Klossowski buscará de manera temprana formas de pensamiento como la transgresión o el simulacro que le permitan desprenderse del pensamiento dialéctico. En el período genealógico la ruptura con Hegel es mayor; la lectura de Nietzsche con la que construye su análisis del poder se apoya en *La genealogía de la moral* –ese libro que para Bataille desconocía por entero la dialéctica del amo y del esclavo.⁴⁹ La idea misma de deseo que para Butler es tan cara al hegelianismo francés⁵⁰ es destronada en *Histoire de la sexualité* por la noción de placer. Acaso algún resto quede en su interés por la historia de la razón, pero en el Foucault posterior a *Histoire de la folie*, se trata de racionalidades múltiples y específicas, cuya historia se encuentra signada por la contingencia.

En cuanto a Husserl, la segunda de las “H”, su camino en Francia es distinto. Sin dudas no puede encontrarse en su obra nada del *pathos* de ese Hegel “terrorista”, para

⁴⁸ G. Agamben, “La inmanencia absoluta”, en *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*, Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2007, p.521.

⁴⁹ G. Bataille, *La experiencia interior*, trad. Fernando Savater, Madrid, Taurus, 1986, p.118.

⁵⁰ J. Butler, *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, trad. Elena Luján Odriozola, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2012.

emplear una expresión de Descombes.⁵¹ Pero detrás del estilo riguroso y sereno de Husserl, de su búsqueda de una exactitud matemática, se encontraba un proyecto igualmente radical.

Dos razones íntimamente vinculadas hacían atractiva la filosofía de Husserl en la Francia de posguerra. La primera de ellas es que tenía la fuerza de los comienzos. Lo que hace de la fenomenología una expresión de la modernidad es su voluntad de empezar de cero. Si hay una radicalidad de Husserl ésta pasa por la puesta entre paréntesis de todo el saber heredado, por la manera en que se desprende de una cultura para mantenerse en lo que es dado a la intuición. La fenomenología será esa voluntad de permanecer en el ámbito de lo fenoménico, único lugar desde el que es posible construir una ciencia, de no sobrepasar la experiencia como hace el idealismo pero tampoco escatimarla como hace el empirismo. Philippe Capelle define a la fenomenología de una manera tan sintética como clara:

(...) la fenomenología es la ciencia que se interesa por los fenómenos a partir de ellos mismos, es decir, según la manera en que se dan los fenómenos: ello plantea la pregunta de cómo pensar lo que está ahí a partir de lo que está ahí, según el modo en que “eso” se presenta a mí y a nosotros, no en un relevamiento teórico, tampoco en una referencia a una instancia extra-fenomenal.⁵²

Precisamente el segundo motivo es que el nuevo comienzo se da como un llamado a “volver hacia las cosas mismas”. Aquí “las cosas” (*Sachen*) tienen que entenderse en un sentido amplio pues incluye también a los entes ideales y de lo que se trata es de ellas en su inmediata presencia para una conciencia. La fenomenología podía aparecer entonces como un giro “hacia a lo concreto”, como un título de Jean Wahl sugiere, lo que significaba además tanto una ruptura con un saber académico anquilosado, como una ampliación de los objetos de la filosofía que podía incluir desde la descripción de la vida afectiva hasta la corporalidad. Por todo ello no es casualidad que la fenomenología pudiera empalmar tan fácilmente con una filosofía existencialista que reivindicaba sus comienzos en Hegel o en Kierkegaard, hasta el punto de que en la Francia de posguerra la fenomenología será sinónimo de “fenomenología existencial”.

⁵¹ V. Descombes, *Lo mismo y lo otro...* trad.cit.,p.33.

⁵² P. Capelle, *Fenomenología francesa actual*, trad. Gerardo Losada, Jorge Baudino Ediciones, Buenos Aires, 2009, pp.14-15.

Cuando Foucault ingresa a la ENS en 1946 es esta fenomenología la que se encuentra en su apogeo. Recordemos que pocos años antes, en 1943, Sartre había publicado *L'être et le néant*, y en 1945 había dado su célebre conferencia "L'existentialisme est un humanisme" en un colmado club de Saint-Germain-des-Prés. También en 1945 Merleau-Ponty publicaba su obra más importante la *Phénoménologie de la Perception*.

En cuanto a Heidegger éste era leído como una versión existencialista de la fenomenología. Como ocurrió con Hegel sus lectores más antiguos veían en la analítica existencialista no tanto una reflexión sobre el ser como una suerte de antropología filosófica, o "antropología fenomenológica" según Kojève.⁵³ La traducción de Corbin de *Dasein* por *réalité humaine* era para Derrida significativa de este tipo de lectura cuyo punto más alto es "L'existentialisme est un humanisme" de Jean Paul Sartre.⁵⁴ Según la periodización de Rockmore un segundo momento en la recepción francesa llega con la carta a Jean Beaufret, publicada luego como *Carta sobre el humanismo*. Allí encontramos la crítica de Heidegger a la lectura de Sartre, y con ello el puntapié inicial para una recepción anti-humanista en autores como Lacan o Derrida.⁵⁵

La influencia de Heidegger en Foucault, aunque importante, dista de ser clara. En una entrevista publicada en 1993 Jacques Derrida declaraba:

He sugerido en una nota en alguna parte de *Pysché* (en *Désistance*) que por un cuarto de siglo, Heidegger nunca fue nombrado en ningún libro por aquellos que, en Francia, fueron forzados a reconocer en público o privado mucho tiempo después que él había tenido un rol central en su pensamiento (Althusser, Foucault, Deleuze, por ejemplo).⁵⁶

⁵³ Citado en B. Waldenfels, *De Husserl a Derrida...* trad. cit., p.61.

⁵⁴ J. Derrida, "Los fines del hombre", en *Márgenes de la filosofía*, trad. Carmen González Marín, Madrid, Cátedra, 1994, p.151.

⁵⁵ T. Rockmore, "Aspects of Heidegger in France", en *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française*, vol.4, n°1, 1992.

⁵⁶ J. Derrida, "Politics and Friendship: An Interview with Jacques Derrida," en Kaplan, Ann y Sprinker, Michel, *The Althusserian Legacy*, London-New York, Verso, 1993. (Citado por Milchman, A y Rosenberg, A. "Toward a Foucault/Heidegger Auseinandersetzung", en Milchman, Alan y Rosenberg, Alan (ed.), *Foucault and Heidegger. Critical Encounters*, ("Contradictions"), Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003, p.5.

Dos décadas más tarde, la influencia de Heidegger en el pensamiento francés se ha vuelto más familiar gracias a una serie de estudios,⁵⁷ sin embargo en lo que hace a la recepción por parte de Foucault todo es un misterio. En su última entrevista Foucault afirma de manera inesperada: “Todo mi devenir filosófico ha estado determinado por mi lectura de Heidegger”, y agrega a continuación, “Heidegger ha sido siempre para mí el filósofo esencial”.⁵⁸ Si la declaración resulta sorprendente es porque en su obra faltan las citas y escasean las alusiones directas. Mientras que la influencia de otros pensadores es patente, la de Heidegger es en buena medida un enigma.

Sin embargo para lo que es su producción en la década del cincuenta el lugar de Heidegger es evidente. Para el joven Foucault, influido por la fenomenología y el marxismo, se trataba de fundar una medicina mental científica dejando de lado los supuestos de una psicología positivista que olvidaba la existencia concreta. En ese marco Foucault volvía la mirada hacia la psiquiatría existencial o *Daseinsanalyse*, corriente fundada por los suizos Ludwig Binswanger y Medard Boss y que abrevaba en la obra de Heidegger. Maurice Pinguet, amigo de Foucault en aquella época, menciona que la palabra *Dasein* –“el concepto fundamental de la psicología existencial”⁵⁹ - era frecuente en el vocabulario de Foucault durante su período de formación y relata: “Hegel, Marx, Freud, Heidegger, éstos eran en 1953 sus ejes de referencia cuando se producía su encuentro con Nietzsche”.⁶⁰ No obstante con el abandono de este primer proyecto desaparecen las referencias claras a Heidegger hasta la década del ochenta con los seminarios en Berkeley y en el Collège de France.

Sin lugar a dudas hay en la obra temprana de Foucault una influencia del tipo de fenomenología existencial que se practicaba en Francia, y en contra de la cual se

⁵⁷ D. Janicaud, *Heidegger en France*, Paris, Hachette, 2005, 2.vol; E. Kleinberg, *Generation Existential: Heidegger's Philosophy in France, 1927-1961*, New York, Cornell University Press, 2005; M. Poster, *Existential Marxism in postwar France*, New Jersey, Princeton University Press, 1975; T. Rockmore, *Heidegger and French Philosophy: Humanism, Antihumanism and Being*, New York, Routledge, 1995; D. Pettigrew y F. Raffoul (ed) *French Interpretations of Heidegger. An Exceptional Reception*, Albany, State University of New York Press, 2008.

⁵⁸ M. Foucault, “El retorno de la moral” en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales volumen III*. trad. Ángel Gabilondo, Barcelona, Paidós, 1999, p.388

⁵⁹ C. S. Hall y G. Lindzey *La teoría existencialista de la personalidad: Binswanger y Boss*, Buenos Aires, Paidós, 1974, p.21.

⁶⁰ Citado en D. Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, trad. Viviana Ackeman, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995, p. 301.

construirá el pensamiento de Foucault posterior. Empero hay también en la fenomenología de Husserl a Heidegger un motivo que permanecerá en su obra y es la preocupación por la historia de la racionalidad y el problema de la constitución de los objetos científicos, como recuerda Foucault:

Como casi todos los jóvenes de mi generación yo me movía entre el marxismo y la fenomenología, menos aquella que Sartre o Merleau-Ponty pudieron conocer y utilizar que la fenomenología presente en el texto de Husserl de 1938, *La crisis de las ciencias europeas*, la *Krisis*, como nosotros la llamábamos. Husserl cuestionaba allí todo el sistema de saber del que Europa había sido hogar, principio y motor, y por el cual había sido tanto liberada como encarcelada (...) Nos preguntábamos qué era este saber y esta racionalidad, tan profundamente vinculados a nuestro destino y a tantos poderes, y tan impotentes ante la Historia.

Y las ciencias humanas eran evidentemente objetos que se encontraban cuestionados por este proceso. Mis primeros balbuceos se produjeron entonces: ¿qué son las ciencias humanas? ¿A partir de qué son posibles? ¿Cómo hemos llegado a construir tales discursos y a dotarnos de semejantes objetos? Retomaba estas preguntas, tratando de liberarme del marco filosófico husserliano.⁶¹

Estas son entonces las famosas “tres H” tan en boga en la posguerra, pero como hemos anticipado con nuestras citas, no son las únicas lecturas que marcan el espíritu de época. El horizonte intelectual en que se mueve el joven Foucault no se acaba en una fenomenología leída en clave existencial. Hay que mencionar también al marxismo que, aunque ya gozaba de buena salud en Francia, adquiere en aquellos años una carta de ciudadanía en el mundo académico. Al decir de Foucault: “después de la guerra, el marxismo entró en la Universidad. En un momento determinado, se pudo citar a Marx en los ejercicios de oposición. Esto correspondía a la estrategia del Partido para con los aparatos del Estado”,⁶² “Entonces libramos pseudoluchas: por el derecho de citar a Engels igual que a Marx, para que el presidente del tribunal de oposición aceptara que hablásemos de Lenin”.⁶³

Leer a Marx comenzaba a ser una actividad académica, pero no por ello dejaba de ser una actividad política, por el contrario daba cuenta del deseo de una unidad de la vida, del rechazo de la separación burguesa de la esfera del saber, y finalmente del

⁶¹M. Foucault, “Soy un artificiero” en R. Pol-Droit, *Entrevistas con Michel Foucault*, trad. Rosa Rius, Buenos Aires, Paidós, 2006, pp. 89-90.

⁶²*Ibid.*, pp. 91.

⁶³*Idem.*

compromiso entendido como la actitud intelectual fundamental. La producción de Foucault de la década del cincuenta está marcada por su adhesión al marxismo y al Partido Comunista.

Foucault ya mostraba simpatías por el PCF en 1946, año en que ingresa a la ENS, pero no se afiliará hasta 1950. Estamos pues en los comienzos de la guerra fría, pero además en un momento anterior a la desestalinización. Foucault abandonó el partido presumiblemente en octubre de 1953, el mismo año de la muerte de Stalin, por lo que su experiencia fue en un partido fuertemente centralista y autoritario. Recordando esos años hablará del permanente esfuerzo por creer aquello que estaba en las antípodas de lo que se creía, un “ejercicio de disolución del yo”.⁶⁴ Sin dudas el primer libro de Foucault *Maladie mentale et personnalité* todavía muestra las huellas de esta adhesión, citando en sus páginas a Razenkov, vicepresidente de la Academia Soviética de Ciencias Médicas y otorgándole un lugar central en la explicación de las patologías mentales a la fisiología de Pavlov. Pero el compromiso real de Foucault con el partido y su ortodoxia era menor del que puede esperarse. Foucault pertenecía a un pequeño grupo de *normaliens* comunistas al que sus compañeros apodaban despectivamente “el *groupe folklorique*” o “Marxistas de Saint-Germain-des-Prés”, enfatizando su carácter ecléctico y bohemio.⁶⁵ Ese mismo eclecticismo es el que se evidencia incluso en su primer libro, que no se priva de colocar junto a Pavlov los nombres de los psiquiatras existenciales Roland Kuhn y Ludwig Binswanger.

Y es que Foucault, como muchos de sus contemporáneos, buscaba en la década del cincuenta una manera de combinar marxismo y fenomenología. En ese horizonte que se mueve entre el marxismo y la fenomenología se encontrará la obra de Jean Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty, pero también de una generación más joven cuyos exponentes más representativos son Tran Duc Thao y Jean-Toussaint Desanti “las dos esperanzas de nuestra generación”,⁶⁶ al decir de Althusser. Como Escribe Waldenfels:

⁶⁴ M. Foucault, “El libro como experiencia...” trad.cit., p.44.

⁶⁵ D. Eribon, *Michel Foucault*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Editorial Anagrama, 1992, p.82.

⁶⁶ D. Defert, “Chronologie” en *Dits et écrits. Tome I 1954-1969*, Paris, Gallimard, 1994, p.15

La situación de partida de la fenomenología y del marxismo no podría ser más opuesta. Mientras en Husserl el proceso de la constitución pasa del ego trascendental a la sociedad, en Marx toda producción se desarrolló sobre el fundamento de una sociedad, y mientras la conciencia en el primero es lugar puro del sentido, en el segundo no es otra cosa sino el ser consciente del 'verdadero proceso de la vida'. Si a pesar de ello se produce una controversia entre fenomenología y marxismo, será probablemente porque las perspectivas contrarias se cruzan en un campo en que 'mundo de la vida', 'proceso de la vida', 'praxis de la vida', 'existencia corpórea' (*leibliche Existenz*), 'presente personificado' (*leibhaftige Gegenwart*) y 'hombre personificado' se rozan y, algunas veces, incluso sintonizan.⁶⁷

La frase de Waldenfels es importante porque anticipa las tensiones que describiremos en el próximo capítulo entre la aproximación fenomenológica y marxista de Foucault a la enfermedad mental en su primer libro. Del mismo modo la cita nos adelanta cual será el punto que servirá de engarce entre estas corrientes tan disímiles. Para Foucault se tratará de atender al hombre real, en su situación en el mundo, solo desde ese lugar es posible construir una aproximación científica a la locura que es lo que busca en aquellos años. Para la fenomenología, como escribe Merleau-Ponty, "Todo el universo de la ciencia está construido sobre el mundo vivido y, si queremos pensar rigurosamente la ciencia, apreciar exactamente su sentido y alcance, tendremos, primero, que despertar esta experiencia del mundo del que ésta es expresión segunda".⁶⁸ Para el marxismo de un modo no tan lejano para los lectores de la época, se trata de atender a las condiciones materiales y a las relaciones de explotación que condicionan el pensamiento científico y que atraviesan las instancias de producción de saber.

Más tarde Foucault abandonará este proyecto de fundar una psicopatología científica para dedicarse a una indagación crítica de las ciencias humanas, a pesar de ello los escritos de la década del cincuenta no dejan de ser importantes. Como veremos a continuación es donde tiene su primer desarrollo la noción de experiencia, y es también donde encontrará rápidamente sus límites, llevando al autor a una profunda revisión teórica. El fracaso de este proyecto inicial determinará en negativo los desarrollos de la década de siguiente, incluyendo de manera central su tratamiento de la noción de

⁶⁷ B. Waldenfels, *De Husserl a Derrida...* trad.cit., p.135.

⁶⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, trad. Jem Cabanes, Barcelona, Planeta Agostini, 1994, p 8.

experiencia. Recordemos aquí a Husserl a quien le gustaba citar una frase de Goethe "Contra nada somos más severos que contra los errores abandonados", con ello daba a entender hasta qué punto su obra estaba determinada por el rechazo al psicologismo. Del mismo modo la obra de Foucault será una búsqueda permanente por alejarse de los principios del marxismo y la fenomenología puestos en juego en sus primeros textos. Aparecerán también nuevas influencias que marcarán este otro rumbo, los estudios de epistemología de Bachelard y Canguilhem, la literatura de Blanchot, Bataille y Klossowski, las aproximaciones estructuralistas de pensadores como Lévi-Strauss y Dumézil, y sobre todo la filosofía de Nietzsche. La ruptura con el primer marco impactará de manera decisiva en su tratamiento de la noción de experiencia.

Capítulo II

La noción de experiencia en los escritos de la década del cincuenta

La palabra “experiencia” aparece ya en el primer libro de Michel Foucault *Maladie mentale et personnalité* (1954).⁶⁹ Este trabajo toma la noción de experiencia de la fenomenología existencial pero busca combinarla con un enfoque marxista. Como recuerda Foucault: “durante el período de 1945 a 1955, en Francia, toda la universidad francesa (...) estuvo muy preocupada, incluso muy ocupada en construir algo que no fuera Freud-Marx, sino Husserl-Marx, la relación fenomenología-marxismo...”⁷⁰

La producción de Foucault en la década del cincuenta se mueve entonces en el horizonte intelectual típico de la época, la fenomenología y el marxismo, y si llama la atención es únicamente por la erudición y algunos pequeños destellos de genialidad de su autor. Para comprender mejor lo que sigue debemos agregar algo más, que estos primeros trabajos son también una búsqueda de combinar lo que entonces eran los dos grandes intereses de este pensador, la filosofía y la psicología, cuyos estudios había seguido de manera formal en París. Visto retrospectivamente, a la luz de obras como *Histoire de la folie à l'âge classique* o de *Histoire de la sexualité*, puede resultarnos extraña la imagen de un Foucault psicólogo, sin embargo en sus años de formación se debatía entre dedicarse a la filosofía o la psicología, intentado la mayor parte de la veces unirlos de algún modo. Hay que tener en cuenta, aún así, que en aquel entonces la psicología no estaba claramente delimitada y sus fronteras con la filosofía eran más bien difusas. Hasta 1947 no existía un título académico en psicología, por lo que quienes querían ser psicólogos se formaban generalmente en filosofía, esto la diferenciaba de la psiquiatría que era una especialización médica.⁷¹ También en lo tocante a su metodología y objeto de estudio la psicología era vacilante. Una psicología experimental de corte positivista convivía con otra preocupada por los fenómenos de la conciencia. En este sentido no es llamativo que los primeros trabajos de Foucault sean

⁶⁹ M. Foucault, *Enfermedad mental y personalidad*, trad. Emma Kestelboim, Barcelona, Paidós, 1984.

⁷⁰ M. Foucault, “Estructuralismo y postestructuralismo”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales volumen III*. trad. Ángel Gabilondo, Barcelona, Paidós, 1999, p. 310.

⁷¹ D. Macey, *Las vidas de Michel Foucault*, trad. Carmen Martínez Gimeno, Madrid, Cátedra, 1995, p.76.

una búsqueda para dar un fundamento sólido a la disciplina, único intento del autor de contribuir positivamente a una ciencia.

La importancia de la psicología en los años de formación de Foucault difícilmente pueda ser soslayada. La podemos ver en las clases a las que asiste, en su trabajo como docente e investigador y en sus lecturas. Ya durante su período de estudiante de filosofía en la École Normale Supérieure asiste a las conferencias de Daniel Lagache y Georges Daumézon. Terminada la licenciatura se presenta a otra en psicología, a la que añadirá luego un diploma del instituto de psicología y otro más en psicología patológica. En este camino Foucault aprende las técnicas y experimentos científicos en boga, entre ellos el test de Rorschach. Además realiza prácticas en el laboratorio de electroencefalografía del hospital Sainte-Anne. Aunque nos parezca imposible, Foucault dedicó buena parte de su juventud a medir ondas cerebrales y frecuencias respiratorias, primero en un hospital y luego en el centro penitenciario de Fresnes.

Su vida académica como profesor e investigador también pasa en aquellos años por la psicología. Cuando solicita la beca de investigación en la Fondation Thiers, uno de los temas propuestos por él será “la noción de cultura en la psicología contemporánea”. En 1951 comienza a dar clases en la École Normale Supérieure y en 1952 en la Université de Lille, ambas clases sobre psicología. Y lo mismo ocurre con sus lecturas que se traducen en el contenido de las clases. Es claro que lee a Husserl, a Marx y a Nietzsche, el último de los cuales solo jugará un papel central más tarde, pero también lee con pasión a Freud, a Politzer, a Melanie Klein y a la corriente de psiquiatría existencial representada por Roland Kuhn y Ludwig Binswanger,⁷² de este último autor Foucault será traductor y prologuista. Con todos estos datos no es entonces sorprendente que para 1960 todas sus publicaciones sean sobre psicología. Se trata de la *Introduction* al libro de Binswanger (1954),⁷³ el mencionado libro *Maladie mentale et*

⁷² D. Eribon, *Michel Foucault*, trad. cit., pp.55-57.

⁷³ M. Foucault, “Introducción” en *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales Volumen I*, trad. Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 1999.

personnalité (1954) y dos artículos para obras colectivas, “La psychologie de 1850 à 1950” (1957)⁷⁴ y “La recherche scientifique et la psychologie” (1957).⁷⁵

En resumen, la obra temprana de Foucault se despliega en un punto de intersección entre filosofía y psicología, y entre la fenomenología y el marxismo. Ejemplo de ello es *Maladie mentale et personnalité*. Allí el autor se da la imposible tarea sino de conciliar, al menos de tender un puente entre la psiquiatría fenomenológica y existencial - la *Daseinsanalyse* - y el marxismo; entre una aproximación atenta a los modos de ser-en-el-mundo y la fisiología de Pavlov defendida por la ortodoxia soviética. Por su naturaleza excesivamente híbrida este proyecto estaba destinado al fracaso, estamos ante un paso en falso, pero cuyo recuerdo determinará en negativo los desarrollos posteriores. Hasta tal punto este trabajo seguirá presente en la mente de Foucault que todavía en 1984, durante la redacción del prólogo para el segundo volumen de *Histoire de la sexualité*, sentirá la necesidad de ajustar cuentas con él y lo hará no por casualidad señalando su distancia con el tratamiento de la noción de experiencia allí esbozado.⁷⁶ Se comprende entonces la necesidad de atender a este primer libro para un estudio sobre la noción de experiencia en la obra de Foucault.

Como hemos mencionado, a diferencia de los textos posteriores, *Maladie mentale et personnalité* se presenta como una contribución positiva al desarrollo de una ciencia. Agreguemos que su objetivo principal es mostrar cuáles son los postulados que la medicina mental debe abandonar para acceder a un estatus científico. Foucault parte de un diagnóstico que orienta su análisis, la psicología se halla en una situación de atascamiento, que se debe a sus dificultades para resolver el problema de la unidad entre enfermedad mental y orgánica. Pero señala, este problema es solo posible porque se presupone una misma idea enfermedad. Hay una “metapatología” general y abstracta que domina a ambas. Si lo que se quiere es fundar una medicina mental

⁷⁴ M. Foucault, “La psychologie de 1850 à 1950” en *Dits et écrits. Tome I 1954-1969*, Paris, Gallimard, 1994, p.138.

⁷⁵ M. Foucault, “La recherche scientifique et la psychologie” en *Dits et écrits. Tome I 1954-1969*, Paris, Gallimard, 1994.

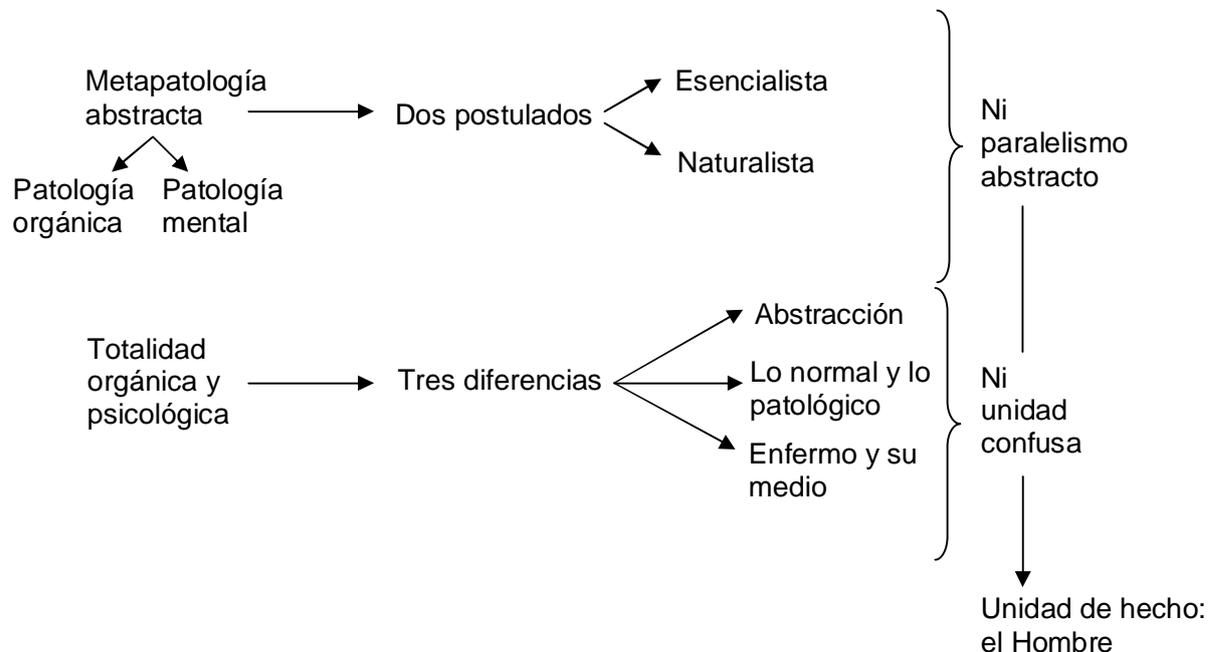
⁷⁶ M. Foucault, “*Historia de la sexualidad: un prefacio*” en *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2013.

científica es necesario liberarse de esta abstracción a favor de una reflexión sobre el hombre como existencia concreta, y en este punto es donde la fenomenología y el marxismo pueden coincidir.

Como hemos anticipado en el capítulo anterior, la crítica husserliana contenida en la *Krisis* a una ciencia que se olvida el mundo-de-la-vida (*Lebenswelt*), podía ser combinada con una crítica marxista que denuncia el carácter ideológico de las ciencias, acusadas de ocultar sus condiciones materiales y los conflictos sociales que las atraviesan. Tanto para Husserl como para el marxismo esto no significaba impugnar a las ciencias en sí mismas, sino comenzar a producirlas. Pero si la exigencia de científicidad de ambas podía darse sintéticamente es porque comparten un suelo común. Para ambas corrientes la producción de un conocimiento científico presupone tomar como punto de partida la centralidad del hombre, y sobre todo a éste en su carácter concreto, sea en el modo fáctico de su *ser-en-el-mundo* o en la materialidad de las relaciones sociales. Y es esta centralidad del hombre como dador de sentido la que Foucault cuestionará de manera radical en la década siguiente.

Retomando el desarrollo anterior, lo que el análisis de la “metapatología” nos muestra es que la psicopatología y la patología orgánica parten de los mismos postulados sobre la naturaleza de la enfermedad, estos son dos: un postulado *esencialista* y otro *naturalista*. El primero hace de la enfermedad una entidad separada que se evidenciaría por los síntomas. El segundo busca compensar la abstracción del postulado anterior, haciendo de las enfermedades una especie natural, con sus características propias y factibles de ser divididas en subgrupos. El problema es que lo que se alcanza de esta manera no es una unidad real entre ambos tipos de enfermedad, sino un mero *paralelismo abstracto*. Foucault rechaza esta falsa solución, pero también los intentos de superarla a partir de concepciones holistas. En este último caso a lo que se arriba es a una *unidad confusa*. Entre las enfermedades mentales y orgánicas existen diferencias que impiden que sean tratadas con los mismos métodos y conceptos. Atañen al modo de hacer abstracción de un contenido; a la posibilidad de distinguir entre lo normal y lo patológico; y al tipo de relación entre el enfermo y el medio. Esto no quiere decir que

una unidad semejante no pueda ser alcanzada en un futuro. Para Foucault la coherencia deberá estar dada por una unidad de hecho, y esa es la del hombre real.⁷⁷ Un pequeño esquema de lo desarrollado hasta el momento puede servirnos de orientación:



Para dar cuenta del hombre como unidad de hecho Foucault hará un análisis en dos partes y que son las que estructuran su libro, éstas son: 1) las *dimensiones psicológicas de la enfermedad*, y 2) las *condiciones de la enfermedad* que las hacen posibles. La primera parte del texto dedicada a las dimensiones psicológicas es *descriptiva*, y aunque presenta distintos enfoques su orientación es fundamentalmente *fenomenológica*. La segunda parte del libro, en cambio, es *explicativa*, intenta develar las condiciones reales y causas de la enfermedad. El enfoque de esta última parte es esencialmente *marxista* y, siguiendo la orientación de la psicología soviética, fisiológico. Aún a riesgo de ser tediosos es necesario aquí hacer un breve resumen de los pasos

⁷⁷ M. Foucault, *Enfermedad mental y personalidad*, trad. cit., 24.

seguidos por Foucault que nos permita situar su idea fenomenológica de experiencia y las tensiones del texto que llevarán a su abandono.

1. La descripción de las *dimensiones psicológicas de la enfermedad*, que como hemos mencionado constituye la primera parte de la obra, tiene tres ejes: a) la *descripción evolutiva*, b) la *descripción histórica* y c) la *descripción existencial*. Por una parte el análisis de Foucault busca integrar la riqueza de estas tres perspectivas. Por el otro debemos notar que ellas se corresponden con las etapas históricas de la psicología: el positivismo, el psicoanálisis y la fenomenología existencial, respectivamente. Este tratamiento se debe a dos razones, por un lado hay una *búsqueda de síntesis* de los diferentes desarrollos de la psicología y que es típico de las preocupaciones de la época. Este intento se puede ver sobre todo en la obra *L'unité de la psychologie* (1949) de Daniel Lagache, a cuyas conferencias asiste Foucault.⁷⁸ El segundo impulso es *pedagógico*, hay que recordar que *Maladie mentale et personnalité* estaba pensado como un libro introductorio destinado a los estudiantes y al público general. Se trata del decimosegundo volumen de la colección *Initiation Philosophique* de Presses Universitaires de France. De ahí que la estructura de su exposición recuerde a las etapas históricas de la psicología tal como las había delineado en "La Psychologie de 1850 à 1950". Podemos decir que, como ocurre con el prólogo que redacta para *Le rêve et l'existence* de Binswanger, Foucault se vale de una oportunidad de publicar para exponer sus propias ideas. Como resultado nos ofrece un recorrido histórico que podríamos calificar de pedagógico pero que es al mismo tiempo un desarrollo analítico de su propia concepción ecléctica.

a) La *descripción evolutiva*: lo primero que es evidente para cualquier observador es que la enfermedad mental se caracteriza por la abolición de funciones como el sentido de la orientación o la memoria, pero también por la exaltación de otras. Una primera aproximación posible consistiría entonces en un *análisis estructural* que buscara desentrañar la lógica de ese reparto. Al realizarlo se llegaría a la conclusión de que lo que se suprimen son las conductas complejas, voluntarias e inestables,

⁷⁸ D. Macey, *Las vidas de Michel Foucault*, trad. cit., p.76.

mientras que se acentúan las simples, involuntarias y estables. Si desplegamos este análisis en un *marco temporal* podríamos ver que las funciones conservadas son las inferiores, lo que en última instancia supondría equiparar al enfermo mental con el primitivo o el infante. Foucault rechaza tanto los presupuestos como las consecuencias éticas de este enfoque, pero le gustaría conservar el análisis como un primer esquema descriptivo. Sin embargo encuentra que esta perspectiva es insuficiente, por un lado al presentar una simple supresión de elementos ignora que la enfermedad es una reorganización completa de la personalidad, por el otro no explica las causas que conducen a tales respuestas presentándolas como una virtualidad siempre presente en el desarrollo de la especie o del individuo.

b) La *descripción histórica*: la descripción evolutiva incorporaba la temporalidad pero no tenía en cuenta la personalidad ni respondía a las causas, la descripción histórica entendida como biografía busca solucionar esas faltas. Ahora se considera la singularidad de la persona a partir de su biografía. Las regresiones estudiadas por la descripción evolutiva forman parte de los mecanismos de defensa con los que el individuo busca protegerse de un conflicto producido por una contradicción. Los mecanismos de defensa son entonces los que permiten clasificar las enfermedades. Sin embargo no todo conflicto genera una reacción mórbida, para que sea posible es necesario que se interiorice, que deje de ser una experiencia de la contradicción para pasar a ser una experiencia contradictoria. Esta contradicción interna es la que recibe el nombre de angustia, y es la que permite el pasaje de un análisis psicoanalítico a uno fenomenológico y existencial.

c) La *descripción existencial*: aquí es donde se encuentra el sentido fenomenológico del texto y la primera aproximación al problema de la experiencia que estamos buscando. Como Husserl, Foucault defiende en esta época la intuición como una vía de acceso al conocimiento, en este caso de la experiencia fundamental de la angustia. Para el autor "es necesario (...) que nos ubiquemos en el centro de esta experiencia: sólo comprendiéndola desde el interior será posible ordenar en el universo mórbido las estructuras naturales constituidas por la evolución y los mecanismos individuales

(...).⁷⁹ (es decir los desarrollos previos). Al análisis externo y distante de las ciencias naturales le opone una descripción interna, la experiencia tal como se le presenta a una conciencia enferma. Sin embargo se abre rápidamente la pregunta de cómo es posible comprender la locura. Foucault despacha el problema aduciendo que la locura nunca se ignora a sí misma, ella tiene una comprensión de sí que el investigador deberá explicitar. Esta descripción fenomenológica de la conciencia se completa además con una descripción del universo mórbido en que esta existencia se desenvuelve. La psiquiatría existencial rechaza la perspectiva en tercera persona de las ciencias naturales, así como su intento de explicación causal, para ofrecer una descripción del modo en que una existencia se proyecta en el mundo. Ese mundo es desplegado en tres dimensiones, por un lado las formas temporales y espaciales en las que se encuentra con los objetos (*Umwelt*). Por otro lado el mundo compartido donde se relaciona con los demás (*Mitwelt*). Finalmente con el mundo del propio cuerpo (*Eigenwelt*). Todas ellas conforman una experiencia (*expérience*), que la fenomenología entiende como *vivencia* (*vécu*) y que remiten a una conciencia. Destaquemos que años más tarde Foucault se interesará en todo lo contrario, aquellas experiencias literarias en autores como Georges Bataille, Maurice Blanchot o Pierre Klossowski, donde se trata no de una experiencia del sujeto sino una experiencia del lenguaje en la que el sujeto desaparece, no de una *vivencia* ordinaria (*vécu*) como en la fenomenología sino de aquello invivible y excepcional, lo más cercano a la *muerte*.⁸⁰ Como vemos ambas experiencias se oponen punto por punto, con todo, hay que notar que estamos aquí por primera vez ante experiencias singulares. Recordando su breve interés por la psiquiatría existencial Foucault dirá “seguramente, estas soberbias descripciones de la locura como experiencias fundamentales únicas, incomparables fueron importantes”.⁸¹

Pero el problema es que el análisis de Foucault no termina en una descripción fenomenológica, interior, de una experiencia. Si la medicina mental se coloca frente a la locura y al enfermo como si se tratara de fenómenos naturales, la psiquiatría existencial

⁷⁹ M. Foucault, *Enfermedad mental y personalidad*, trad.cit., 63.

⁸⁰ M. Foucault, “El libro como experiencia...”, trad.cit., p.35.

⁸¹ *Ibid.*, p.53.

parte de una existencia que se trasciende en el acto de darse un mundo, y es solo sobre la base de esa apertura originaria que el sujeto correría el riesgo de alienarse. Para la *Daseinsanalyse*, por ende, el error de la psicopatología no es tanto su mirada naturalista como el hecho de tomar como un dato ya dado y un punto de partida lo que únicamente es posible por una elección de existencia del enfermo. Se ve entonces que considerada en estas dimensiones del mundo, la enfermedad mental tiene un carácter paradójico: por un lado es un modo de ser-en-el-mundo por el otro se trata de un abandono del mundo, una existencia inauténtica, alienada de sí misma. Por eso es que Foucault llama a interrogar ese mundo y no solamente describirlo fenomenológicamente, a pasar de lo que denomina “las dimensiones interiores”, donde encontramos la descripción de una experiencia, a las “condiciones exteriores y objetivas” que ofrece el materialismo histórico. De esta manera Foucault puede dar comienzo a la segunda parte de su libro titulada “las condiciones de la enfermedad”. Y es que los análisis anteriores para Foucault permiten situar lo patológico, pero no explican porque aparece la enfermedad.

2. Las condiciones de la enfermedad

Superficialmente el pasaje de la fenomenología al marxismo parece estar bien resuelto, pero detrás de su aparente elegancia sin embargo comienza a dibujarse el juego de oposiciones que destruye el análisis: la interioridad y la exterioridad se oponen en un estudio que establece un corte entre “dimensiones interiores” y “condiciones exteriores”, que es a su vez la distancia entre una “descripción” y una “explicación”. Por eso no es casualidad que la segunda parte del libro sea un prolijo desmontaje de cada uno de estos puntos mencionados, vaciando de contenido todo aquello que el análisis había ganado en la primera parte.

“Dimensiones psicológicas de la enfermedad”	“Condiciones reales de la enfermedad”
Descripción Fenomenología “Dimensiones interiores”	Explicación Marxismo “Condiciones exteriores”

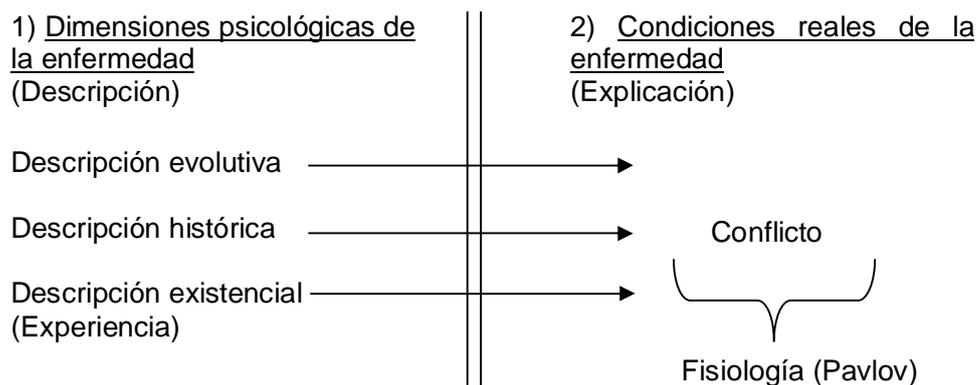
Ahora Foucault nos señala que detrás de cada una de estas dimensiones psicológicas lo que se halla es el conflicto.

a) La regresión que descubre la *descripción evolutiva* (positivismo) tiene su origen en la experiencia contradictoria que se produce a partir de una ruptura entre el pasado y el presente. Las regresiones infantiles, por ejemplo, se explican por la distancia entre una infancia idílica, creada de manera artificial para preservar al niño del mundo de los adultos, y los conflictos que encontrará luego en ese mundo.

b) Las conductas contradictorias que la *descripción histórica* (psicoanálisis) descubre en los mecanismos de defensa, no se deben a la naturaleza paradójica del inconsciente sino a la naturaleza contradictoria de una vida social en la que el hombre explota al hombre.

c) Finalmente la enfermedad mental no se explica por una conciencia fascinada por su propio mundo como muestra la *descripción existencial* (fenomenología), sino que es la consecuencia de un mundo alienante del que la conciencia no puede escapar, pero que tampoco quiere reconocer.

Para Foucault si la enfermedad puede ser descrita a partir de los ejes propuestos en la primera parte, no hay que confundirla con sus orígenes reales a menos que se quiera caer en una mistificación. Detrás de todas estas dimensiones lo que se encuentra es un conflicto histórico, las contradicciones de la sociedad capitalista. Sin embargo no todo individuo que experimenta las contradicciones está enfermo, para ello las contradicciones históricas deben asumir la forma de una contradicción patológica, y Foucault da cuenta de ese pasaje a partir de la fisiología de Pavlov, a la que considera curiosamente un estudio experimental del conflicto.



Al apelar a Pavlov el análisis se mantiene dentro de la aplastante orbita del marxismo soviético. Ya hemos mencionado que Foucault se afilió al Parti Communiste Français en 1950 y que permaneció en él hasta 1953, y aunque su ruptura es anterior a este libro, el mismo parece funcionar como una suerte de homenaje póstumo a su marxismo o un “monumento a su afiliación del partido”⁸² como escribe David Macey. Jean-Claude Passeron y Alexandre Matheron fueron testigos de una conferencia de Foucault, organizada por los estudiantes comunistas de la agregación en Filosofía, que da cuenta de este complejo vínculo con el partido. Allí, mientras adelantaba los temas de lo que sería el quinto capítulo de *Maladie mentale et personnalité*, Foucault citó a Stalin quien hace referencia al caso de un zapatero alcohólico que golpea a su esposa y sus hijos, para explicar la enfermedad mental como el resultado de las condiciones de explotación que solo una revolución podría modificar.⁸³

En la década del cincuenta Pavlov formaba parte de las referencias intelectuales de un buen comunista. Como recuerda Moreno Pestaña si durante los primeros años bajo el impulso de Trotski la unión soviética buscó la convivencia entre el psicoanálisis y la fisiología a la que veían como programas complementarios, con posterioridad se opondrá la última al psicoanálisis entendida como una ciencia burguesa. En la década del cincuenta la disputa se saldó por decreto a favor de Pavlov.⁸⁴ Sin embargo los

⁸² D. Macey, *Las vidas de Michel Foucault*, trad.cit., p.110.

⁸³ D. Eribon, *Michel Foucault*, trad. cit., pp.84-85.

⁸⁴ J. L. Moreno Pestaña, *Convirtiéndose en Foucault. Sociogénesis de un filósofo*, España, Montesinos, 2006, pp.167-168.

diversos testimonios incluidos en las biografías de Foucault permiten poner en duda de hasta qué punto podía estar convencido de estas ideas, y cuán real podía ser su apoyo al Partido Comunista. Foucault parece fluctuar entre la búsqueda de una psicología tan ecléctica como crítica, y la necesidad de rendir tributo al comunismo de época.

La premisa de este momento pavloviano del análisis es que el sistema nervioso es una unidad dialéctica entre procesos de excitación y de inhibición. La enfermedad mental se produce cuando las condiciones hostiles del medio vuelven imposibles la relación normal entre estos procesos, cuando la incapacidad de dar una respuesta diferenciada provoca una reacción difusa de defensa. Se producen así interesantes fenómenos que Foucault describe con aprobación como la localización de núcleos patológicos a causa de una inhibición regional, o respuestas estereotipadas a causa de la pérdida de plasticidad del sistema nervioso. Lo que a esta altura debería ser evidente es que estamos ante una obra que no podría estar más alejada de los desarrollos posteriores de su autor. Aquí encontramos afirmaciones tan burdas en su materialismo como explicar las conductas contradictorias de un paranoico que a la vez ama y detesta, a partir de la inversión de respuestas que se produce por una alternación rápida de estímulos contradictorios. Y es que Foucault no solamente busca fundamentar una psicopatología científica desde un punto de vista filosófico, esa ciencia debía ser también experimental.

Aunque al comienzo del libro negaba la posibilidad de una patología unitaria, cree en este punto de su libro encontrar una respuesta al problema de la unidad que dio origen a la obra, así escribe en lo que constituye un buen resumen del trabajo:

El análisis pavloviano del conflicto demuestra, en efecto, que es necesario dejar de lado la antítesis de la psicogénesis y la organogénesis. Las enfermedades mentales lo son de la personalidad toda; en esta medida, tienen su origen en las condiciones reales de desarrollo y de existencia de esta personalidad; y tienen su punto de partida en las contradicciones de ese medio. Pero el conflicto no se transforma de golpe y por una simple transposición psicológica en enfermedad mental; se convierte en enfermedad cuando la contradicción de las condiciones de existencia se convierten en contradicción funcional de las reacciones. La

patología mental encuentra su unidad con la patología orgánica en esta noción de perturbación funcional.⁸⁵

Si la obra posterior de Foucault busca ofrecer “problematizaciones”⁸⁶ y no soluciones, dejando un silencio necesario para la libertad, aquí busca ofrecer una cura desde la psicología. La terapia que se deriva de estas explicaciones es bastante evidente: en la medida en que no existe diferencia entre los principios del funcionamiento normal y los de la enfermedad, puede postularse la necesidad de actuar en el mismo sentido que ésta, reforzando las inhibiciones como en la cura por el sueño. Por otro lado si la enfermedad tiene su origen en las condiciones reales, se buscará establecer nuevas relaciones con el medio. Foucault rechaza aquí al psicoanálisis por crear un medio artificial entre el paciente y el analista, transformando los conflictos reales en psicológicos. En sus palabras: “El psicoanálisis psicologiza lo real, para irrealizarlo”.⁸⁷

El primer libro de Foucault como podemos apreciar constituye un verdadero fracaso teórico. La razón principal radica en que no logra satisfacer sus objetivos, los de cimentar una psicología científica anclada en la existencia concreta. Esta tarea se pretendía alcanzar a través de una síntesis entre marxismo y fenomenología, y sin embargo lejos de complementarse el primero acaba por absorber al segundo. Existe entonces una tensión que no logra resolver entre una primera parte descriptiva, orientada hacia la comprensión, y una segunda parte explicativa. Hall y Lindzey en su definición de la *Daseinsanalyse* decían:

La psicología existencial (...) niega que exista algo detrás de los fenómenos que los explique o cause su aparición, y descarta las explicaciones de la existencia del hombre en función de un sí mismo, un inconsciente, la energía psíquica o física, o fuerzas tales como los instintos, las ondas cerebrales, los impulsos y los arquetipos.⁸⁸

A esto podríamos agregar nosotros cualquier tipo de explicación sociológica o fisiológica. Más aún, para la fenomenología como escribe Merleau-Ponty “se trata de

⁸⁵ M. Foucault, *Enfermedad mental y personalidad*, trad. cit., p. 118.

⁸⁶ M. Foucault, “Polémica, política y problematizaciones” en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales volumen III*. trad. Ángel Gabilondo, Barcelona, Paidós, 1999, p. 310.

⁸⁷ M. Foucault, *Enfermedad mental y personalidad*, trad. cit., p. 121.

⁸⁸ C.S. Hall y G. Lindzey, *La teoría existencialista de la personalidad...* trad.cit.,p.16.

describir, no de explicar ni analizar”.⁸⁹ Pero el problema va más allá de la tensión entre fenomenología y marxismo, la riqueza de un análisis multidimensional - que no solo incluye a la fenomenología - termina transformándose en un ejercicio de reducciones progresivas que culmina en un materialismo poco sofisticado.

A esto hay que sumarle la ruptura de Foucault con el marxismo y particularmente con el PCF. Defender una psicología inspirada en Pavlov era una manera de saludar al partido. Con la descomposición moral del estalinismo este libro se convertirá en una pesada carga para un pensador que por lo demás nunca tuvo un compromiso muy serio con el marxismo ni con el partido.

En 1962, un año después de la publicación de *Histoire de la folie à l'âge classique*, Foucault se valdrá de una primera estrategia para deshacerse de este libro. Lo reeditará con un nuevo título, ya no se llamará *Maladie mentale et personnalité* sino *Maladie mentale et psychologie*. Con ello se señala que ya no se trata de indagar en la personalidad mórbida, sino de producir un estudio crítico sobre la psicología, siguiendo la reorientación general de la obra de Foucault desde su interés por contribuir a esta disciplina hacia los problemas epistemológicos.

En efecto, hay un giro en la obra de Foucault que ya se vislumbra en los escritos de fines de la década del cincuenta. En ellos es evidente un progresivo desencanto y malestar con la psicología y una creciente desconfianza respecto de las posibilidades de ésta de convertirse en ciencia. El fracaso de su primer libro solo pudo acentuarlo. En el artículo “La recherche scientifique et la psychologie” (1957), el tono con el que se habla de la psicología es marcadamente irónico. Comienza con el relato de una experiencia personal, aunque contada en tercera persona, cuando un psicólogo experimentalista –Pierre Pichot - le preguntó a Foucault durante su formación “si quería hacer ‘psicología’ como Pradines y Merleau-Ponty, o ‘psicología científica’ como Binet u otros más recientes”.⁹⁰ Lo que a Foucault no deja de sorprenderle de la pregunta es el hecho de que la psicología *pueda* o no ser científica, que la cientificidad dependa de

⁸⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, trad. cit., p.8.

⁹⁰ M. Foucault, “La recherche scientifique et la psychologie” ed.cit., p.138.

una elección originaria del investigador. Esta situación no puede hablar más que del grado de confusión que domina la disciplina y de la debilidad de su objeto de estudio. En contrapartida, Foucault se interesará cada vez más por los problemas epistemológicos a partir del descubrimiento de autores como Gaston Bachelard y Georges Canguilhem. Si en *Maladie mentale et personnalité* se denunciaba el estado de la psicología solo para buscar un suelo firme desde el que comenzar, en las investigaciones posteriores la propia psicología será puesta en cuestionamiento y junto con ella la idea de enfermedad mental.

En síntesis el Foucault psicólogo deja paso al arqueólogo de las ciencias humanas. Este será deudor de la epistemología francesa pero al mismo tiempo se volverá crecientemente independiente de ella. Como explica Roberto Machado⁹¹ la epistemología francesa se caracteriza por estudiar las condiciones de posibilidad de los conocimientos científicos valiéndose de la historia como instrumento. No obstante al ocuparse de la ciencia esta corriente busca algo más, estudiar la racionalidad. Sin embargo desde Bachelard se abandona esta racionalidad general para concentrarse en racionalidades específicas, a través del estudio de múltiples regiones de cientificidad. De esta manera si Bachelard se ocupó de las “ciencias de la naturaleza”, como la física y la química, Canguilhem se dedicó a las “ciencias de la vida”, como la biología, la anatomía y la fisiología. Foucault continuará este proyecto ocupándose de una nueva región, las llamadas “ciencias del hombre”.⁹² Pero, a diferencia de la epistemología, Foucault dejará de lado el interés normativo, en el sentido de que no busca realizar juicios sobre la cientificidad de un discurso. Lo que le interesa en cambio es mostrar sus condiciones de posibilidad, en un análisis que es crítico pero también histórico. Agreguemos que en la medida en que ese análisis no está exento de una apreciación política no deja de tener vínculos con los debates marxistas de la década del cincuenta sobre la politicidad de la ciencia, uno de los pocos resabios de su periodo marxista de formación:

⁹¹ R. Machado, “Arqueología y epistemología” en A.V. *Michel Foucault, filósofo*. Trad. Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1990.

⁹² *Ibid.*, p.16.

Cuando yo hice mis estudios hacia los años 50-55, uno de los grandes problemas que se planteaba era el del estatuto político de la ciencia y las funciones ideológicas que ella podría vehicular. No era exactamente el problema Lyssenko el que dominaba, pero creo que alrededor de este ruin asunto, que ha estado durante mucho tiempo disimulado y cuidadosamente oculto, todo un conjunto de cuestiones interesantes han sido removidas. Se resumen en dos palabras: poder y saber. Creo que he escrito la *Historia de la locura* un poco sobre el horizonte de estas cuestiones.⁹³

Alejado cada vez más de la psicología, Foucault no buscará más las causas de la enfermedad mental, en adelante realizará una arqueología de las ciencias humanas donde lo que se pone en entredicho es la misma disciplina. Esto se evidencia con el otro gran cambio que sufre el libro en la reedición de 1962: la pregunta que sirve de transición de la primera parte a la segunda deja de ser por las condiciones exteriores y objetivas de la enfermedad mental, para convertirse en los de la enfermedad como tal. Lo que quiere decir que ahora no se intenta cuestionar la situación social que produce la enfermedad, sino la categoría misma de enfermedad mental. Para responder a esta nueva problemática Foucault hace un resumen de lo que escribió en *Histoire de la folie* y lo inserta en el libro. Ahora no vamos a tener una explicación histórica de la enfermedad mental, sino una historia de los modos de la aprehensión de la locura, de cómo ésta llegó a ser vista como patología. De esta manera con la reedición del libro se profundiza la tensión entre la primera y la segunda parte; como escribe Todd May en un estudio muy agudo, ya no se trata más de una tensión entre la comprensión y la explicación, sino de que la segunda parte rechaza el proyecto de la primera.⁹⁴ No es sorprendente entonces que luego de intentar modificar el libro Foucault buscara sin éxito impedir su reedición y traducción. La tercera y última estrategia será evitar cualquier alusión a esta obra, refiriéndose de allí en más a *Histoire de la folie* como su primer libro.

Para nuestro trabajo que trata sobre la “experiencia” en Foucault, es más interesante atender a lo que constituye la primera gran tensión en el pensamiento del autor, y que se da precisamente entre la noción de “experiencia” e “historia”. Cuando Foucault

⁹³ M. Foucault, “Verdad y poder” en *Microfísica del poder*, trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1979, p.175.

⁹⁴ T. May, “Foucault’s Relation to Phenomenology”, en Gary Gutting (ed.), *Cambridge Companion to Foucault*, New York, Cambridge University Press, 2006, p.299.

publique su siguiente libro, *Histoire de la folie à l'âge classique*, ya no intentará la fundamentación de una ciencia dedicada al tratamiento de la enfermedad mental, sino una historia de la “experiencia” de la locura, en la que la enfermedad mental es solo una de las formas posibles –y la más reciente - de su aprehensión. La historicidad de las experiencias ya estaba en *Maladie mentale et personnalité* pero de otro modo. Cuando allí se habla de la experiencia se trata siempre de investigar las estructuras subjetivas del enfermo. La historia estaba presente pero como el conjunto de las condiciones materiales que determinan esas experiencias. La relación entre la experiencia y la historia es por ende de exterioridad. Ahora por el contrario se tratará de una historia de las formas de experiencia, una historia que es inmanente a su objeto, lo que será una de las marcas distintivas de las investigaciones del autor. En el caso de *Histoire de la folie* será la historia de aquello que hace que en cada época pueda determinarse que un hombre está loco, y que es lo que se entiende por ello.

En un borrador de la década del ochenta Foucault vuelve sobre el tratamiento de la experiencia en su primer libro, su insuficiencia y el cambio que adoptará:

Estudiar así, en su historia, formas de experiencia, es un tema que proviene de un proyecto más antiguo: el de hacer uso de los métodos del análisis existencial en el campo de la psiquiatría y el dominio de la enfermedad mental. Por dos razones que no eran independientes la una de la otra, ese proyecto no me satisfacía: por su insuficiencia teórica en la elaboración del concepto de experiencia y por la ambigüedad de su vínculo con una práctica psiquiátrica que el proyecto ignoraba y suponía a la vez. La primera dificultad podía procurarse resolverse con la referencia a una teoría general del ser humano; el segundo problema podía abordarse desde una perspectiva muy diferente mediante el recurso tantas veces repetido al “contexto económico y social”; se podía aceptar de tal manera el dilema entonces dominante de una antropología filosófica y una historia social. Pero me pregunté si no era posible, en lugar de jugar con esa alternativa, pensar la historicidad misma de las formas de la experiencia.⁹⁵

Esta búsqueda por trazar una historia de las formas de experiencia es lo que emprenderá desde entonces, y como dijimos lo hará en el marco de una crítica histórica de las ciencias humanas. Como veremos a continuación eso supondrá también una nueva relación entre experiencia y subjetividad, de ahora en más la investigación no se remitirá, a la manera de la fenomenología, a una conciencia en su donación de sentido

⁹⁵ M. Foucault, “*Historia de la sexualidad: un prefacio*”, trad.cit., p.188.

al mundo, sino que indagará las condiciones en que ese sentido y la misma subjetividad pueden aparecer. Tampoco se llevará a cabo un análisis marxista que, interesado en las condiciones sociohistóricas, busque su expresión o reflejo en la conciencia de los hombres, pero que por eso mismo parta de una idea de sujeto como algo dado.⁹⁶ Podemos decir que para el marxismo el sujeto no es una realidad histórica, como lo será para el Foucault posterior, sino una realidad en la historia. De ahí también uno de los límites políticos del marxismo que Foucault detectará tempranamente. Agreguemos nosotros que ello explica además porqué el marxismo ha ignorado tradicionalmente toda forma de auto-experimentación, que nunca fuera una aventura para otras formas de vida como sí lo es el pensamiento nietzscheano. Llegará un momento en que para Foucault la experiencia sea –entre otras cosas - un sinónimo de este tipo de experimentos, por lo pronto nos interesa enfatizar que con el abandono del marco marxista-fenomenológico comienza a perfilarse el alejamiento por parte de Foucault de toda filosofía del sujeto.

⁹⁶ M. Foucault, “La verdad y las formas jurídicas” en *Estrategias de poder. Obras esenciales, Volumen II*, trad. Fernando Álvarez Uría y Julia Varela, Paidós, Barcelona, 1999, pp.169-170.

Capítulo III

Hacia una historización de la experiencia

Hemos visto en el capítulo anterior cómo Foucault, en un prefacio finalmente descartado,⁹⁷ reconstruye su trayectoria intelectual señalando un abandono de la noción de experiencia tal como era empleada en su primer libro a favor de una historización de la misma. Un cambio que, según da a entender, comenzaría con *Histoire de la folie à l'âge classique*. A decir verdad la afirmación de Foucault es solo parcialmente correcta y debe ser matizada. Sin dudas es cierta en lo que atañe a la edición de 1972 de ese libro, pero no a su edición original de 1961 cuyo título completo era *Folie et Dérison. Histoire de la folie à l'âge classique*. Como en el caso de *Maladie mentale et personnalité* conviene detenerse en las transformaciones que sufre el libro, pues son significativas de los cambios que ocurren en el pensamiento de Foucault, y en particular en su tratamiento de la experiencia.

Si la afirmación de Foucault debe ser tomada con cautela es porque en el prefacio de la versión original existía junto a las experiencias históricas de la locura a las que Frédéric Gros llama “experiencias fundamentales” (*expériences fondamentales*),⁹⁸ otro tipo de experiencias llamadas “experiencias límites” (*expériences-limites*)⁹⁹ y que constituían la apertura de la historicidad misma. Estas experiencias que ubicadas “en los confines de la historia”¹⁰⁰ funcionan “como el nacimiento mismo de su historia”,¹⁰¹ tienen que ver con aquellas particiones decisivas por medio de las cuales una cultura puede definirse a sí misma, reconociéndose a partir de aquello que rechaza. Se trata de un gesto que en el acto de exclusión produce una instauración positiva. Hablar de ellas es por eso dirigirse al grado cero de una cultura, al punto en que se establece el reparto de lo que de allí en más será lo mismo y lo otro.

⁹⁷ M. Foucault, “*Historia de la sexualidad: un prefacio*” trad.cit., p.188.

⁹⁸ F. Gros. *Foucault y la locura*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, p.31.

⁹⁹ M. Foucault, “Prefacio” trad.cit., p.123.

¹⁰⁰ M. Foucault, “Prefacio”, trad.cit., p.123.

¹⁰¹ *Idem*.

Junto a una historia progresiva encontramos por lo tanto una estructura trágica en los confines de la historia y que el análisis arqueológico saca a la luz en un corte vertical. Entre las “experiencias límites” hay que contar en primer lugar la de lo trágico mismo, rechazo, olvido y silenciamiento de la tragedia tal como fue investigada por Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*. Foucault menciona también otras experiencias, en lo que constituye un rasgo típico de su producción: el anuncio de programas de investigación orientados a desnaturalizar lo que *somos*, y que se da bajo fórmulas del tipo “Habrá que hacer una historia...”,¹⁰² “será menester emprender algún día...”.¹⁰³ Estas experiencias decisivas, que para Foucault tendremos que estudiar, son la partición con el Oriente que funda la racionalidad occidental; la separación del sueño y la vigilia; y finalmente las prohibiciones sexuales. De estos programas Foucault solo desarrollará más adelante el que tiene como tema la sexualidad, pero lo hará en un sentido opuesto, cuestionando lo que denominará la “hipótesis represiva”.¹⁰⁴ Por el momento de lo que Foucault se ocupa en *Folie et Déraison* es de una “experiencia límite” en particular, una partición decisiva para la historia de la razón occidental: aquella por lo cual la razón se distingue de lo que en adelante será locura o sinrazón. En efecto para el autor “no puede haber en nuestra cultura razón sin locura, por más que el conocimiento racional que tenemos de la locura la reduce y la desarma, prestándole el débil estatuto de accidente patológico”.¹⁰⁵ La relación con la locura nos define, forma una de las originalidades de nuestra cultura, que según sostiene la acompaña desde antes de Hieronymus Bosch y la seguirá acompañando después de Nietzsche y Artaud.¹⁰⁶

Si Foucault se refiere a estas experiencias como “experiencias límite” es porque trazan una separación, porque están en la frontera con lo que de allí en más designan como lo otro, una alteridad radical, límite que es tanto un cierre como un punto de contacto. “Cada una de ellas, en las fronteras de nuestra cultura, traza un límite que significa, a la

¹⁰² *Ibid.*, p.124.

¹⁰³ M. Foucault, *Raymond Roussel*, trad. Patricio Canto, México, Siglo XXI editores, 2007, p.74.

¹⁰⁴ M. Foucault, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. México, Siglo XXI editores, 2007, cap. “La hipótesis represiva”, pp.23-48.

¹⁰⁵ M. Foucault, “Prefacio”, trad.cit., p.126.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p.123.

vez, una partición originaria”.¹⁰⁷ Por lo tanto ellas no deben confundirse con lo que Foucault llamará en una entrevista posterior “experiencias límite” al hablar de las obras de Nietzsche, Bataille y Blanchot.¹⁰⁸ En estas últimas la palabra “límite” apunta al carácter extremo e invivible de una experiencia que desgarrar al sujeto. Y sin embargo no son totalmente diferentes, ya que también estos autores se ocupan de la locura, la tragedia y el erotismo, pero lo que las “experiencias límite” designan en *Folie et Déraison* es en todo caso el espacio en que esas otras “experiencias límite” son posibles.

Nos hemos referido a dos tipos de experiencia que se relacionan de un modo distinto con la historia, las “experiencias fundamentales” y las “experiencias límite”. Sin embargo ambas no dejan de estar relacionadas de un modo no exento de problemas. Las “experiencias fundamentales”, o experiencias históricas de la locura, vienen a ser la actualización histórica o la repetición de la cesura originaria. En el primer capítulo hemos mencionado la oscura influencia de Heidegger en Foucault, y aquí es otro de los lugares donde está presente el filósofo alemán. Como ha señalado Gros el análisis de Foucault recuerda a la diferencia ontológica heideggeriana, con el consecuente problema del olvido del ser.¹⁰⁹ Para Heidegger este olvido que tenía su lugar ya en la Grecia clásica alcanzaba su consumación en la época moderna bajo la forma del dominio tecnocientífico. Se ha escrito mucho sobre el carácter discontinuo de la historia en Foucault, sin advertir lo que sus obras tienen de relato lineal y progresivo. *Folie et Déraison* es la historia del creciente olvido y ocultamiento de una experiencia trágica de la locura, que alcanza su punto máximo en la época moderna cuando es percibida como “enfermedad mental”. En el Foucault posterior ya no estaremos ante ninguna experiencia originaria que el análisis deba recuperar. Se mantienen tan solo las experiencias de cada época, irreductibles entre sí. En cambio lo que permanece es una relación de dominio que se perfecciona, volviéndose más sutil, más interna e insidiosa, una constitución de los sujetos como objetos de conocimiento y como cuerpos

¹⁰⁷ *Ibid.*, p.124.

¹⁰⁸ M. Foucault, “El libro como experiencia...” trad.cit., p.35.

¹⁰⁹ F. Gros, *Foucault y la locura*, trad. cit., p.32.

disponibles que a Hubert Dreyfus no dejará de recordarle a Heidegger con su “estructura de emplazamiento” (*Gestell*).¹¹⁰

Como en los escritos de la década del cincuenta el saber científico es visto como un saber derivado, que olvida sus condiciones de posibilidad, y lo que se propone es nuevamente remitirse a ese espacio anterior a la ciencia positiva, a esa apertura que la hace posible. Pero ya no es cuestión de dirigirse hacia el *mundo-de-la-vida* sino hacia la cesura originaria. Lo que es necesario abandonar –en un gesto que sigue siendo deudor de la fenomenología- es el lenguaje de las ciencias positivas que derivan de lejos de esa escisión, que ya hablan desde su consumación, para recuperar una experiencia fundamental a partir de un lenguaje más originario, más matinal en donde razón y sinrazón entablan el diálogo de su ruptura.¹¹¹ El análisis deberá recurrir por lo tanto a un lenguaje que no es el de la ciencia, “un lenguaje sin apoyos: un lenguaje que entrara en el juego, pero que permitiera el intercambio; un lenguaje que, rehaciéndose sin pausas en un movimiento continuo, fuera hasta el fondo”.¹¹² En otras palabras es necesario que el análisis sea capaz de instalarse de algún modo en la “experiencia límite”.

Pero como escribe también Gros hay una diferencia fundamental con la fenomenología en la medida en que de lo que aquí se trata es de remitirse a una cesura originaria. “La experiencia primordial no va a desplegar las estructuras existenciales de una presencia en el mundo, sino las estructuras trágicas de una división. El rechazo más bien que la *presencia*”.¹¹³ En este punto es interesante constatar que para Derrida la noción de experiencia “pertenece a la historia de la metafísica de la presencia y solo podemos usarlo bajo borradura (*sous rature*). ‘Experiencia’ ha designado siempre la relación con

¹¹⁰ H. Dreyfus, “‘Being and Power’ Revisited”, en Milchman, A. y Rosenberg, A. (ed.), *Foucault and Heidegger. Critical Encounters*, («Contradictions»), Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003, pp. 30-54.

¹¹¹ M. Foucault, “Prefacio” trad.cit., p.122.

¹¹² *Ibid.*, pp.128-129.

¹¹³ Las cursivas son nuestras. F. Gros. *Foucault y la locura*, trad. cit., p.29.

una *presencia*, al margen de si esta relación tuviera o no la forma de la conciencia".¹¹⁴

Martin Jay cita el ensayo de Derrida sobre Emmanuel Levinas:

¿Puede uno hablar de una *experiencia* del otro o de la diferencia? ¿El concepto de experiencia no ha estado siempre determinado por la metafísica de la presencia? ¿No es la experiencia siempre un encuentro de la presencia irreductible, la percepción de una fenomenalidad?¹¹⁵

Si para Derrida la diferencia no es experimentable, porque la noción de experiencia supone una presencia, aquí Foucault se propone la paradójica tarea de experimentarla.

Experiencias límite	Experiencias fundamentales
<p>1. Es una exclusión de lo que de allí en más será designado como lo otro, y que define tanto a una cultura como aquello que es incluido. En este caso se trata de la distinción entre Razón y Sinrazón.</p> <p>2. Ubicadas en los confines de la historia constituyen la apertura de la historicidad.</p> <p>3. Estudiarlas es establecer un corte vertical en el desarrollo histórico</p>	<p>1. Son las maneras en que cada época se relaciona con la locura y que entiende por ella.</p> <p>2. Son experiencias históricas. Se relacionan con las experiencias límite en tanto vuelven a poner en juego la cesura originaria.</p> <p>3. Estudiarlas es hacer un recorrido horizontal que va desde la experiencia cósmica del Renacimiento hasta la experiencia moderna de la locura como enfermedad mental.</p>

Hasta aquí las “experiencias límite”. En cuanto a las “experiencias fundamentales” éstas son algo más sencillo o familiar para el lector de Foucault. Consisten en la manera en que cada época se relaciona con la locura, qué entiende por ella, cómo la percibe. Foucault distingue tres experiencias fundamentales, la experiencia renacentista, la

¹¹⁴ Las cursivas son nuestras. Citado en M.Jay, *Cantos de experiencia...*, trad.cit., p.421.

¹¹⁵ *Ídem.*

clásica y la moderna. Esto debemos destacarlo porque quiere decir que la experiencia funciona como una unidad en el análisis, un nombre con el que Foucault engloba todo un conjunto muy heterogéneo en donde encontramos las percepciones, teorías, instituciones y prácticas de una determinada época. Hablar de la “experiencia renacentista” o la “experiencia clásica” no es para Foucault entregarse a una descripción impresionista que venga a revivir cierta *Weltanschauung*, sino un esfuerzo por entender su estructura.

En una entrevista publicada en 1961, Foucault responde cuales fueron las influencias intelectuales de *Histoire de la folie*, menciona la literatura de Maurice Blanchot y Raymond Rousset, y para la sorpresa del entrevistador los trabajos de Georges Dumézil. A la pregunta por el modo en que este historiador de las religiones pudo inspirar su obra contesta: “Mediante su idea de estructura. Así como Dumézil procedió con los mitos, yo traté de descubrir formas estructuradas de experiencia cuyo esquema pudiera volver a encontrarse, con modificaciones en niveles diversos”.¹¹⁶ Lo que a Foucault le interesa entonces son estas “formas estructuradas de experiencia”, que para Didier Eribon se asemejan a la noción de ideología en Dumézil: “una suerte de marco, de esquema director, de patrón *a priori* que modela todas las actividades mentales de una sociedad dada y que por ende inspira sus prácticas”¹¹⁷. Foucault agrega a continuación:

Entre la manera en que Racine trata el delirio de Orestes, al final de *Andrómaca*, y la manera en que un lugarteniente de la policía, en el siglo XVII, interna a un furioso o a un violento, no hay unidad, ciertamente, sino coherencia estructural.¹¹⁸

En *Histoire de la folie* esta búsqueda por una estructura o un orden presente en diversos niveles, puede verse por ejemplo en la idea renacentista de una locura como alteridad absoluta, que remite a otros mundos, y la práctica social consecuente del embarco; o más interesante aún en el paralelismo que Foucault traza, al referirse a la experiencia clásica, entre el encierro de los locos en el Hospital General y el gesto de

¹¹⁶ M. Foucault, “La folie n'existe que dans une société” en *Dits et écrits. Tome I 1954-1969*, Paris, Gallimard, 1994, p.168.

¹¹⁷ D. Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, trad.cit., p.137.

¹¹⁸ M. Foucault, “La folie n'existe que dans une société”, trad.cit., p.168.

Descartes por medio del cual excluye de entrada la posibilidad de la locura, afirmando "Pero, ¡y qué!, son locos, y yo no sería menos extravagante si siguiera su ejemplo."¹¹⁹

Quien haya recorrido las páginas del primer gran libro de Foucault habrá notado que la fascinación de este autor por las listas no comienza ni termina con *Les mots et les choses*. Ya en este libro nos regala algunos registros del internamiento, que se complace en citar casi a la manera de un divertimento. Entre los siglos XVII y XVIII encontramos encerrada una curiosa población que incluye lo siguiente: "imbécil por horribles excesos de vino", "imbécil que habla siempre diciéndose emperador de los turcos y papa", "hacedor de proyectos descabellados", "hombre continuamente electrizado, y a quien se transmiten las ideas de otros",¹²⁰ "calumniador", "gran mentiroso", "hombre que pasa noches y días aturdiendo a las otras personas con sus canciones y profiriendo las blasfemias más horribles".¹²¹ Las categorías del internamiento, absurdas para nosotros, se parecen a las de la enciclopedia china imaginada por Jorge Luis Borges, y sin embargo hay algo que debe sostenerlas, una lógica que se mantiene secreta para nosotros. Foucault también refiere a las extrañas clasificaciones que construye la medicina clásica y al juego de los historiadores de la ciencia que buscan adivinar cuáles son cada una de ellas. ¿Querían decir nuestros antepasados "esquizofrenia", "paranoia"...? Se intenta traducir las categorías antiguas a nuestro lenguaje, sin entender que forman parte de una experiencia irreductible. El proyecto de Foucault es todo lo contrario de ese juego, se busca entender la estructura de una experiencia. Antes que deshacerla en nuestras categorías, antes que ver en ellas una expresión de ignorancia o un velo ideológico que el progreso disiparía, se intenta entenderlas a partir de ellas mismas. Esto no significa que opere con unidades totalmente independientes una de la otra y que el trabajo del autor consista simplemente en presentarlas como si fueran diapositivas. Una experiencia presupone a la anterior sin por ello ser un desarrollo necesario, elementos constitutivos de una se

¹¹⁹ M. Foucault, "Mi cuerpo, ese papel, ese fuego" en M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, trad. Juan José Utrilla, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010, tomo 2. p.345.

¹²⁰ M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, trad. Juan José Utrilla, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010, tomo 1. p.185.

¹²¹ *Ibíd.*, p.211.

encabalgan en la otra, reaparecen en una nueva configuración o se retoma aquello que parecía olvidado.

Debido a la extensión y complejidad de *Histoire de la folie*, y al tema acotado de nuestro trabajo, no podemos ofrecer más que un resumen muy esquemático de las distintas “experiencias fundamentales” de la locura que despliega la obra. Como hemos mencionado ellas son la experiencia renacentista, la experiencia clásica, y la experiencia moderna.

1. Experiencia renacentista

La experiencia renacentista se distingue de su sucesora clásica en el hecho de que la locura lejos de ser encerrada aparece como aquello que circula. Si el loco era embarcado, como muestra un motivo literario de la época, era porque se lo consideraba un personaje de tránsito. Mediante ese acto ritual el loco era reconocido como lo que era, un extraño que proviene de otra parte y se dirige a otro lugar. Pero la experiencia del Renacimiento no se agota allí, pues lo que comienza a verse es una creciente separación entre una experiencia vinculada al verbo y otra a la imagen; o entre lo que Foucault denomina una “experiencia cósmica” y una “experiencia crítica”. Esto es importante porque nos muestra que las experiencias de cada época no son un hecho macizo ni algo homogéneo, la experiencia renacentista de la locura será la convivencia de una mirada trágica y una mirada crítica, con el triunfo posterior de esta última.

La llamada “experiencia cósmica” presenta un universo de pesadilla como puede verse en los cuadros de Hieronymus Bosch y Pieter Brueghel. Se trata de la llegada de un reino nocturno que amenaza con devorar a la razón y que anuncia el final bajo la forma del furor universal. El gran *Sabbat* de la naturaleza viene a mostrar a los seres humanos la verdad que ya se escondía en las entrañas del mundo. A esta experiencia que envuelve al hombre y lo desarma, se opone una “experiencia crítica” de la locura, que se encuentra en los textos humanistas. Lo decisivo en esta última es que en ella la locura pierde su carácter inhumano, para pasar a ser una distancia del hombre respecto de sí mismo. La literatura humanista se da entonces como una sátira moral

sobre el hombre, sobre lo que es y cree ser, sobre lo que sabe y lo que cree saber. Foucault cita a Erasmo: “Éste, más feo que un mono, se ve hermoso como Nireo; ése se juzga un Euclides por las tres líneas que traza con el compás; aquel otro cree cantar como Hermógenes, cuando parece un asno frente a una lira, y su voz es tan desapacible como la del gallo picando a la gallina”.¹²² En esa distancia que la literatura se complace en denunciar en todas partes, se establece todo un juego de inversiones: locura de la razón que se extravía en discursos y que solo ofrece un saber vano, pero también razón en lo que para los hombres no es más que locura.

En la “experiencia crítica” se produce una primera domesticación de la locura, lo que era una potencia destructiva se convierte en un espectáculo para la mirada irónica del sabio. Una experiencia moral y antropológica de la locura se ofrece por primera vez, ella deja de ser una fuerza que amenaza desde el exterior al hombre y su orden racional, y se interioriza. Pasa a ser un momento de la razón, lo que supone que ya ha sido reducida y reconducida al ámbito de lo propio. Y sin embargo ya hemos visto que esta relación entre la razón y la locura se da como un juego dialéctico, un permanente pasaje de una a otra, en una oscilación que todavía compromete a la razón y en la que encuentra el peligro de perderse amenazando la relación del sujeto con la verdad.

2. Experiencia clásica

En la “experiencia clásica” la locura dejará de comprometer la relación del sujeto con la verdad, con Descartes ella es expulsada de entrada, liberando de allí en más al sujeto de su amenaza. Desde entonces el diálogo entre locura y razón se convertirá en el monólogo de esta última. La barrera que las separa se expresa socialmente en una práctica institucional que ya no es el embarco sino del encierro. En efecto, la época clásica es la época del gran encierro: en los hospitales generales, en las casas de trabajo, en las prisiones, encontramos lo que para nuestra mirada es un conjunto heterogéneo de personas, pero que la percepción clásica engloba como “sinrazón”: pobres, vagabundos, criminales, depravados, enfermos, libertinos y también locos. Pronto los hombres se preguntarán cómo fue posible esa confusión y sin embargo

¹²² *Ibíd.*, t.1. p.45.

detrás de esta práctica que coloca al loco junto al mendigo y al criminal no se encuentra una mirada desatenta a la espera de precisarse. Entre la locura como “sinrazón” y nuestra locura como “enfermedad mental” no hay para Foucault un conocimiento que accedería mejor a su objeto, sino una experiencia distinta que establece otro recorte de la realidad.

En esta práctica del encierro - que supone una nueva sensibilidad ante la pobreza, los problemas del desempleo y del orden social - encontramos una experiencia en la que la locura ya no remite a trascendencias imaginarias sino a un problema de control social. Por eso no es sorprendente que quienes están encerrados sean sometidos al trabajo obligatorio. La época clásica utiliza el encierro como una manera, ineficaz y problemática, de reabsorber el desempleo, evitar el desorden social y controlar los precios, pero lo que determina esta exigencia de trabajo no es un imperativo económico sino moral. La mendicidad, la falta de disciplina, la ociosidad son vistas como la fuente de todos los males, mientras que el trabajo es el ejercicio y la garantía de una vida correcta. Una de las características centrales de la experiencia clásica será precisamente la aprehensión moral de la locura. Si ésta puede estar unida al vicio y al crimen, es porque se piensa que la locura solo es posible sobre la base de una elección originaria.

Hemos hablado de una homogeneidad del encierro, y sin embargo Foucault reconoce que para la “experiencia clásica” el mundo de la locura no es uniforme y ella no es siempre tratada como un asunto de policía. Junto a los hospitales generales y las casas correccionales existen hospitales en donde la locura recibe un estatuto médico y en la que el enfermo es sometido a un tratamiento. La experiencia clásica será por lo tanto la convivencia de dos experiencias de la locura vinculadas a dos instituciones diferentes. Pero Foucault invierte el esquema progresista que haría de estas últimas una experiencia más moderna. Los hospitales en que se cura son para Foucault las sedimentaciones más arcaicas, de origen medieval, mientras que las estructuras del encierro forman el estrato geológico más reciente. Lo propio de la época clásica no es una mirada individualizada, atenta a la singularidad del enfermo, sino lo contrario.

El internamiento es una de las mitades de la experiencia clásica de la cual la otra mitad es una búsqueda por inscribir la locura, por conocerla y reconocerla. En conjunto constituyen dos dominios de la experiencia, que en la época clásica existen separadamente. Hemos mencionado que en el internamiento no es una práctica que se base en un saber médico ni que tenga virtudes terapéuticas, debemos agregar ahora que tampoco el saber médico se forma en el asilo. En otras palabras, existe por un lado un conocimiento sobre la locura que se desarrolla por sí mismo sin ninguna referencia empírica, y por el otro un reconocimiento social del loco como personaje que no se apoya en un saber sobre la locura. Estructura curiosa: la época clásica no puede captar al loco y a la locura a la vez. Lo esencial de esta época es una cesura, que no es entre la práctica y la teoría, sino entre dos experiencias. Y sin embargo entre un lado y el otro existen correspondencias estructurales que hacen presentir una secreta unidad. Esa unidad está dada por una locura como Nada, pero sobre todo como la paradójica manifestación de ese no-ser: la locura para la época clásica consiste en palabras vanas, razonamientos lógicos apoyados en quimeras.

3. *Experiencia moderna*

La “experiencia moderna” puede caracterizarse como aquella que entiende a la locura como “enfermedad mental”, y está vinculada al nacimiento de la psiquiatría científica y el asilo psiquiátrico. Esta experiencia solo fue posible sobre la base de una serie de transformaciones. En primer lugar la locura pasó a ser objeto de una percepción diferenciada. Se deshacen los parentescos que el internamiento había construido, pero no por una mirada más atenta a lo específico de la locura, sino por una transformación de las categorías adyacentes -sinrazón y pobreza- y una crisis política del internamiento.

La primera distinción es la que ocurre entre la locura y la sinrazón, que comienzan a manifestarse como dos fuentes del temor. El miedo a la sinrazón reaparece, ahora como temor a la fiebre de las prisiones, al aire viciado, a un encierro que es tanto corrupción física como moral. Trae consigo toda una serie de imágenes que el internamiento había sepultado y con ello contribuido a preservar. Es en este marco que

el médico será convocado por primera vez, no para atender a los locos sino para proteger a la sociedad del peligro. La primera síntesis entre internamiento y medicina no proviene por lo tanto de un progreso del saber ni de una atención a los internados, sino de un retorno a los viejos fantasmas y la búsqueda de proteger a quienes están fuera. Por otra parte surge un temor a la locura por entero diferente, se habla de “enfermedades de los nervios” cada vez más frecuentes, y que estarían vinculadas al progreso y al relajamiento de las costumbres. Mientras la sinrazón se enraizará en el tiempo, constituyéndose como un fondo oscuro e inagotable que suprime la historia, la locura se situará por primera vez en una temporalidad, al convertirse en un fenómeno histórico vinculado a la modernidad. Desde entonces locura y sinrazón estarán separadas. Es interesante que esta conciencia temporal de la locura descansa en una idea de “medio”, pero el medio no es la influencia positiva de la naturaleza sobre el hombre, como podríamos creer, sino lo que hay de más artificial, las mediaciones producto del desarrollo social que apartan al hombre de su naturaleza. Lo que hay que destacar es la negatividad del concepto que remite a aquello que separa al hombre de su verdad, pues es sobre ese momento negativo que comenzarán a erigirse las ciencias humanas.

En tanto la locura comienza a precisarse, la homogeneidad del internamiento es puesta en entredicho. Se abren casas especialmente dedicadas a recibir a los insensatos. Ya no se trata de instituciones puramente represivas, pero tampoco de un internamiento médico. Progresivamente la sinrazón será absorbida en lo indiferenciado del “libertinaje” mientras que la locura será aislada y especificada en sus formas sin que medie en ello un saber teórico, y es que el análisis médico y la percepción asilaria siguen sin conciliarse. Pronto la confusión de los locos con el resto de la población encerrada se convierte en un objeto de escándalo, no porque se confunda a enfermos mentales con criminales o inmorales, sino porque se encierre a simples libertinos con locos furiosos. La crítica es política antes que filantrópica, lo que se denuncia es la arbitrariedad de un poder despótico del que se sospecha encierra a hombres racionales, y que a fuerza de vivir en ese mundo delirante terminan por perder la razón.

El espacio del internamiento quedará por lo tanto asociado de manera más profunda a la locura.

Además de separarse de la sinrazón, la locura quedará diferenciada de ese mundo de la miseria con el que la época clásica lo mezclaba. El encierro ya no es político, sino económico y social. El encierro había tenido en su origen un importante papel económico, al absorber y regular la mano de obra desocupada. Pronto esta solución se mostrará como ineficaz y la situación de miseria como algo más que un fenómeno transitorio o vinculado a las faltas morales. Nace otra manera de entender la pobreza unida a las poblaciones y al destino de las naciones. La pobreza se libera de sus confusiones morales y se produce con ello toda una reorganización de las estructuras de asistencia. Se afirma que existe una pobreza necesaria, que es fuente de riqueza, y que debe ser liberada, puesta a circular. El lugar del pobre será el mercado, en cuanto al enfermo que no puede trabajar dependerá de los cuidados de la familia. Como ocurría respecto a la sinrazón la locura es liberada de su antiguo parentesco, solo para ligarse más profundamente al internamiento.

Junto a esta percepción diferenciada de la locura aparece una serie de transformaciones sin las cuales la psiquiatría tampoco podría existir, atañen a la medicalización del espacio del internamiento que dará lugar al asilo psiquiátrico. Hay que hablar de un largo proceso por el cual la función de brindar cuidados pudo coincidir con la de proteger a la sociedad. Al comienzo el internamiento carece de valor terapéutico siendo una práctica enteramente represiva, más tarde ambas funciones van a coincidir en una misma institución pero con un desfase cronológico: la locura es atendida en el corto periodo en que se considera curable y luego el internamiento vuelve a ser puramente de exclusión. La transformación decisiva se dará cuando el internamiento, reservado a la locura, encuentre en sí mismo valores de curación, y eso ocurre con Tenon y Cabanis. Con Tenon el internamiento deja de ser la abolición total de la libertad, para pasar a ser una libertad restringida y organizada, abriendo hacia el interior un espacio en el cual la locura pueda expresarse ordenadamente, manifestando de esta manera su verdad, y en ese mismo movimiento encontrando su supresión. Por

otra parte, con Cabanis, el internamiento deja de ser el gesto con que se enajena al loco para convertirse en la naturaleza de la alienación. Para éste si la libertad es la naturaleza del hombre, lo que impide su uso legítimo debe ser una alteración de la misma. El internamiento por lo tanto no sería más que la traducción jurídica de una abolición de la libertad ya dada a nivel psicológico. Como en *Maladie mentale et personnalité* Foucault denuncia como estos gestos históricos de alienación son convertidos luego en naturaleza, encontrando así una justificación retrospectiva.

Pero el análisis de nuestro autor no termina aquí, tenemos que hablar de aquellos mecanismos por los cuales la locura es alienada en una objetividad y al mismo tiempo es experimentada por el enfermo como falta. Foucault analiza dos imágenes célebres en las historias de la psiquiatría, que vendrían a ilustrar aquel momento feliz en que la locura fue finalmente reconocida y tratada como tal. Ellas son por un lado la creación de una casa de retiro por parte de Tuke, en la que la locura podía gozar de los beneficios de la vida en el campo y la dulzura de la vida en familia. Por el otro, la imagen de Pinel liberando a los internos de Bicêtre de las cadenas que pesaban sobre ellos. Dos momentos que vendrían a simbolizar el triunfo de la mirada médica y humanista. Pero Foucault no ve en ello un progreso sino una transformación de la experiencia de la locura, y antes que una liberación, una profundización del olvido del desgarramiento entre razón y sinrazón. No hay liberación de la locura sino encierro en la mirada objetivadora del otro, el médico. Quitar las cadenas a los alienados es darles la libertad para que puedan aparecer en una objetividad ya no velada, es constituir un campo asilario puro para lograrlo. Más que suprimirse la división entre razón y sinrazón -que la época clásica realizaba al nivel de los gestos sociales- es internalizada, aparece como la distancia de una mirada en la que el loco se ofrece como objeto de conocimiento al médico, pero además como la distancia interior del loco respecto de sí mismo.

El asilo será un medio en el cual se intenta producir determinadas síntesis morales. Lejos de estar protegido, el enfermo será mantenido en una inquietud perpetua. Ahora la locura deja de ser algo que produce miedo, es ella quien teme, pero es un miedo

interiorizado puesto que el loco debe sentirse responsable de sus actos y vigilar su locura a cada instante, interiorización de la vigilancia que anticipa ya los desarrollos de *Surveiller et punir*. Aquí el constreñimiento físico es reemplazado por una relación del enfermo consigo mismo que es del orden de la falta. En este marco puede insertarse el personaje médico, que no será convocado solo por su saber, sino como garante de un orden moral.

Por último la experiencia moderna supone toda una transformación en la relación entre la locura y la verdad. En la experiencia clásica la locura no era verdad, era un error que el sujeto elegía en un acto de libertad, lo que la determinaba como inmoral. En la experiencia moderna la locura es la verdad negativa del hombre, a la que solo puede acceder en su alienación. Escribe Foucault, “La locura habla ahora un idioma antropológico, que tiende a la vez —por un equívoco del cual saca, para el mundo moderno, sus poderes de inquietud— a la verdad del hombre y a la pérdida de esta verdad, y en consecuencia a la verdad de esta verdad”.¹²³ La psiquiatría positiva, como toda ciencia del hombre, solo puede encontrar su verdad en el espacio de una supresión del hombre. Pero por eso mismo el destino de nuestra época se vincula como ninguna otra al de la locura.

Experiencia renacentista	Experiencia clásica	Experiencia moderna
Circulación	Encierro	Objetivación
Lugares de paso	Hospital general	Asilo psiquiátrico
Locura como verdad cósmica que amenaza al hombre	Locura como error	Locura como verdad negativa del hombre
Conciencia dialéctica	Conciencia crítica y práctica, por un lado. Conciencia enunciativa y analítica por el otro.	Conciencia analítica

Como podemos apreciar Foucault despliega tres experiencias históricas de la locura, con sus maneras de relacionarse o protegerse de ella, sus instituciones, sus relaciones con la verdad. Cada una de estas experiencias es irreductible a la otra, sin embargo ya

¹²³ *Ibid.*, t. 2. p.270.

hemos mencionado que Foucault no nos presenta simplemente un mosaico de experiencias sino que construye a través de ellas un relato, el del olvido de una experiencia trágica de la locura. Ahora es necesario agregar que para Foucault no hay una única conciencia de la locura que se modifique lo largo de la historia. En cada momento histórico ella es aprehendida de diversas maneras, y lo que encontramos son constelaciones cuyos diseños se transforman.

La ausencia de una coherencia no es exclusiva de la experiencia de la locura pero en ella es más esencial ya que responde a su origen trágico. La locura inevitablemente se nos mostrará de un modo fragmentario. Puede ocurrir en cambio que la dispersión constitutiva sea enmascarada por un saber, es lo que sucede con la ciencia que pretende abarcar la totalidad del fenómeno. Y sin embargo, ella está condenada desde el comienzo al fracaso. Para el Foucault de *Histoire de la folie* existen diferentes formas de la conciencia de la locura que son irreductibles y que permanentemente reanudan su debate, la historia de la locura es la de las distintas composiciones a partir de estas figuras. Cuatro son las formas de conciencia de la locura que presenta Foucault:¹²⁴

1. Una *Conciencia crítica* de la locura: la que elabora un juicio sobre el fondo de lo razonable, que no define a la locura sino que la denuncia. Aunque parte de la certeza de no estar loca, su falta de concepto la entrega a un juego vertiginoso donde la locura y la razón se vuelven reversibles. Como escribe Foucault está arrojada en el interior mismo de la diferencia. Se abre entonces un camino de peligro para la razón, ya que ella puede ser locura y la locura puede ser razón, pero esa aparente radicalidad esconde ya una trampa, pues la razón encuentra en ese peligro una garantía de sí misma, la forma en que se reconoce.

2. Una *conciencia práctica* de locura: ya no es como la conciencia crítica una conciencia *en* la diferencia entre razón y locura, sino *de* la diferencia entre ambas. Lo que significa dos cosas: que la locura se presenta como una realidad concreta, pero además como una elección, ya que hay que estar en uno de los lados. Sin embargo es una falsa elección puesto que solo quienes están en el interior de un grupo pueden designar al

¹²⁴ *Ibid.*, t.1, pp.257-275.

exterior. Allí donde la conciencia crítica se entregaba a una dialéctica entre razón y locura, que sin embargo ya estaba asegurada a favor de la primera, la conciencia práctica establece una separación. Se pone fin al intercambio entre ambas, la locura debe ser reducida al silencio, y la razón queda blindada. Sin embargo esa misma exclusión es la que despierta los viejos temores sobre la locura.

3. Una *conciencia enunciativa* de la locura: es una aprehensión inmediata, se limita a señalar la locura. Su única afirmación es del tipo: “aquél es un loco”, no pretendiendo con ello ningún tipo de juicio de valor. No es siquiera un diagnóstico, afirma ser la enunciación de algo evidente. Podríamos decir que se asemeja a la “certeza sensible” en Hegel, y como tal es falsa en su pretendida inmediatez, escribe Foucault “No es conciencia de locura más que ante el fondo de conciencia de no ser locura”.¹²⁵ Por eso mismo no la deja libre, su tranquilidad es porque ya la ha dominado de entrada.

4. Una *conciencia analítica* de la locura: domina a la locura convirtiéndola en el objeto aparentemente ya dado de un saber científico. Como conciencia analítica despliega la locura en sus formas, fenómenos y modos de aparición. La locura deja de ser peligrosa y de implicar una separación, se encuentra integrada en la positividad de un saber. Aunque todas las formas de la conciencia niegan el carácter dramático de la locura, la conciencia analítica parecería ser la forma más extrema de ese silencio.

Foucault indica dos puntos esenciales: cada una de las formas de conciencia es *solidaria* entre sí, se sirven de referencia, se justifican o presuponen. En la época moderna, por ejemplo, predomina la conciencia analítica, que se presenta a sí misma como la única existente, sin embargo ella presupone tanto el debate de la conciencia crítica como la separación operada por la conciencia práctica. Pero también cada forma de la conciencia de la locura es *autónoma*, el dominio de una de ellas no anula jamás a las otras. Como hemos dicho ya, la locura nunca podrá ser reducida a una unidad de la conciencia.

¹²⁵ *Ibid.*, t.1, p.262.

La historia de la locura, es por lo tanto la sucesión de distintas experiencias en donde estas formas de conciencia adquieren distintas proporciones y relaciones entre sí, en donde una se destaca sobre la otra, en donde entran en distintos conflictos, o se encabalgan de diferentes maneras creando un sector de la experiencia con su autonomía y estructura particular. La conciencia crítica es la que domina en el siglo XVI, es la que encontramos en el discurso de los humanistas con sus juegos dialécticos entre razón y locura. La época clásica se caracteriza por la existencia de dos dominios autónomos de la locura, en uno estará la conciencia crítica y práctica, en el otro la conciencia enunciativa y analítica. Finalmente en la experiencia moderna es la conciencia analítica la que predomina pretendiendo agotar la verdad de la locura.

Ahora que hemos desarrollado el tratamiento de la noción de experiencia en este libro debemos volver al comienzo de nuestro capítulo. Habíamos mencionado como Foucault veía en su libro una primera historización de las formas de experiencia. Esto lo distinguía de *Maladie mentale et personnalité* en donde la relación entre experiencia e historia era de exterioridad. Sin embargo hemos afirmado que esto era cierto únicamente para las ediciones posteriores a la de 1972, y no totalmente para la original. La razón de ello, habíamos dicho, es que junto a las “experiencias fundamentales” de cada época existen otras experiencias llamadas “experiencias límite” que más que ser históricas constituyen una apertura de la historicidad, y que le dan a la obra una dimensión mucho mayor, el de un “drama metafísico”.¹²⁶

Estas “experiencias límites” no parecen conformar a Foucault, como prueba el hecho de que no solo no serán retomadas en los siguientes libros, sino que serán suprimidas de éste. El problema al que se enfrenta Foucault es nuevamente el de la relación entre “experiencia” e “historia”, el desajuste entre ambas, y de lo que se tratará es de seguir avanzando en la historización de la experiencia allí donde ésta podía aparecer como algo ahistórico e incluso anti-histórico. Rechazo por lo tanto de toda búsqueda de una experiencia más originaria, auténtica, que hubiera sido olvidada y que el análisis debería restaurar. Pero también habrá una desconfianza creciente a cualquier historia

¹²⁶ F. Gros, *Foucault y la locura*, trad. cit. p.28.

de la razón escrita en mayúsculas y a todos esos juegos demasiado sencillos de la exclusión. En una de sus últimas entrevistas dirá: “yo no hablaría de una bifurcación de la razón, sino más bien de una bifurcación múltiple, incesante, una especie de copiosa ramificación”.¹²⁷ La historia de la razón no puede escribirse de manera trágica, es necesario un análisis mucho más modesto, que desconfíe de toda grandilocuencia.

La edición de 1972 suprime el prefacio original, y lo reemplaza por un prólogo que curiosamente no tiene otro objetivo más que anunciar, como de pasada, la eliminación del anterior: “A la demanda que se me ha hecho de escribir un nuevo prólogo para este libro reeditado, sólo he podido responder una cosa: suprimamos el antiguo”.¹²⁸ Hasta tal punto es así que el nuevo prólogo se borrará también a sí mismo: Foucault escribe sobre la tentación siempre presente de querer instaurar la ley del autor allí donde se produce la diseminación del sentido, redactar un prólogo sería una manera de ponerle fin a ese juego. De allí que se niegue a hacerlo, pero la ironía es que, como dice, ya lo ha hecho. Un interlocutor imaginario lo reprende “Pero ¡Usted acaba de hacer un prólogo!”,¹²⁹ a lo que Foucault responde “Por lo menos es breve”.¹³⁰ El prólogo no tiene otro contenido más que ese curioso movimiento por medio del cual se constituye como aquello que no quiere ser. ¿Pero entonces, por qué es necesario? Porque debe reemplazar a ese otro prefacio, y sin embargo en la circularidad de su movimiento abre un vacío que señala con mayor insistencia la página dejada en blanco.

Hay algo de hipocresía en este prólogo tan extraño: en el gesto en el que abjura de su autoridad –es decir en que renuncia a ser autor – Foucault reescribe por completo su libro al suprimir un prefacio fundamental, sin el cual cambia todo el sentido de la obra. Porque lo que desaparece con éste son precisamente las “experiencias límite”, es decir todo el drama metafísico de la partición entre la razón y la sinrazón, y que cada momento histórico volvía a poner en juego. De allí el cambio del título, que como sucede con la reedición de *Maladie mentale* no hay que pasar por alto: ya no se llamará *Folie et Dérison. Histoire de la folie à l'âge classique*, sino simplemente *Histoire de la*

¹²⁷ M. Foucault, “Estructuralismo y postestructuralismo”, trad.cit., p. 314.

¹²⁸ M. Foucault, *Historia de la locura...* trad. cit., “Prólogo”, t.1, p.9.

¹²⁹ *Ídem.*

¹³⁰ *Ídem.*

folie à l'âge classique. Lo que se ha perdido es la sinrazón (*déraison*) no en el sentido restringido que tiene en la época clásica sino como aquello que es más que la locura en cada época. Foucault nos deja tan sólo con las “experiencias fundamentales” es decir, con una historia de los modos de experiencia de la locura, pero por eso mismo con una noción de experiencia que ha sido totalmente integrada a la historia. Solo entonces podrá decirse que la afirmación de Foucault que dio inicio a nuestro capítulo es verdadera.

Capítulo IV

Una aproximación crítica a la experiencia

En una entrevista de la década del sesenta Foucault recordaba lo que fueron sus intereses teóricos durante la década previa:

Durante la década de los cincuenta, como todos los de mi generación, me preocupaba, en función del gran ejemplo de nuestros nuevos maestros y bajo su influencia, por el problema de la significación. Nos hemos formado todos en la escuela de la fenomenología, en el análisis de las significaciones inmanentes a la vivencia, las significaciones implícitas de la precepción y la historia. Me preocupaba además la relación que podía haber entre la existencia individual y el conjunto de las estructuras y condiciones históricas en las cuales aparece esa existencia individual; el problema de las relaciones entre sentido e historia, y también entre método fenomenológico y método marxista.¹³¹

Como hemos visto en el segundo capítulo, los escritos de Foucault de la década del cincuenta se valían de un marco marxista y fenomenológico, desde el cual desarrollaba su primera aproximación a la experiencia. Para Foucault se trataba de producir una “descripción” de las experiencias entendidas como “vivencias” e interrogarse, desde el marxismo, por aquellas condiciones históricas que desde el exterior las determinan. La insuficiencia de este enfoque lo había llevado a preguntarse si no sería posible investigar “la historicidad misma de las formas de la experiencia”,¹³² lo que le permitía a su vez descentrar la posición del sujeto en el análisis y evitar considerarlo como una realidad invariable.

Por “experiencia” Foucault entendía en este primer momento aquello que es inmediatamente dado, la presencia de un mundo ante una conciencia que el análisis deberá explicitar. Con posterioridad Foucault va a cuestionar esta presencia o inmediatez de la experiencia desplazando el análisis hacia aquellos procesos impersonales que constituyen tanto la experiencia como al sujeto de la experiencia. Esta nueva orientación no debe verse como un fenómeno aislado, por el contrario forma parte de un desplazamiento en el interés de los pensadores más osados de la época

¹³¹ M. Foucault, “¿Qué es usted, profesor Foucault?”, en *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2013, p.82.

¹³² M. Foucault, “*Historia de la sexualidad: un prefacio*” trad.cit., p.188.

desde la fenomenología hacia los análisis más formales, tal como se venían desarrollado primero en la lingüística de Saussure, y más tarde en la etnología y el psicoanálisis gracias a la obra de Lévi-Strauss y Lacan respectivamente. En otra entrevista Foucault recuerda lo que fue este verdadero cambio en la sensibilidad teórica y cuyas causas son difíciles de precisar:

Yo he sido formado filosóficamente en un clima que era el de la fenomenología y el existencialismo. Es decir las formas de reflexión que estaban inmediatamente vinculadas, alimentadas, nutridas de experiencias vividas (*expériences vécues*). Y era en el fondo la elucidación de esta experiencia vivida la que constituía la filosofía, el discurso filosófico. Ahora, sin que yo sepa aún bien porqué, se produjo en aquellos años, los años cincuenta, sesenta, setenta, un cambio a pesar de todo importante en la reflexión teórica tal como se desarrollaba en Francia particularmente: una importancia cada vez menor concedida a la experiencia inmediata (*expérience immédiate*), vivida (*vécue*), íntima de los individuos. En contrapartida, una importancia creciente acordada a la relación de las cosas entre ellas, a las culturas diferentes de las nuestras, a los fenómenos históricos, a los fenómenos económicos.¹³³

La aproximación de Foucault se aleja por lo tanto de un interés que había sido dominante, pero que ahora era visto como intelectualmente ingenuo, por la “experiencia inmediata” tal como es “vivida” por los sujetos para concentrarse cada vez más en aquellos procesos impersonales que la determinan. El estudio de la experiencia adopta así un carácter crítico, si entendemos por crítica el estudio de las condiciones de posibilidad de una experiencia. Como señala Philippe Sabot:

(...) la arqueología parece designar literalmente ese trabajo de manifestación de las estructuras implícitas de nuestra experiencia, por ‘más ingenua’ que sea, en tanto se encuentra comandada secretamente, y como a sus espaldas, por una operación fundamental de ordenamiento de las cosas.¹³⁴

No es entonces casualidad que *Les mots et les choses* se abra con una “experiencia del orden”¹³⁵, no de este o aquel orden histórico, sino del orden en cuanto tal, del “hecho bruto de que (...) hay un orden”.¹³⁶ El mismo es puesto en evidencia gracias a la

¹³³ M. Foucault, “Le pouvoir, une bête magnifique” en *Dits et écrits. Tome III 1976-1979*, Paris, Gallimard, 1994, p. 372.

¹³⁴ P. Sabot, *Para leer Las palabras y las cosas de Michel Foucault*, trad. Heber Cardoso, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, p. 20.

¹³⁵ M. Foucault, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, trad. cit., p.14.

¹³⁶ *Ibid.*

risa que produce un texto de Borges y que revela, en el gesto con el que lo sustrae, la existencia de este emplazamiento. La extraña yuxtaposición de seres en la enciclopedia china imaginada por el escritor nos fuerza a pensar aquello que no podemos pensar, aquel orden, aquella tabla, en el que la proximidad de esas figuras sería posible. Al mismo tiempo al tomar como ejemplo una cultura radicalmente distinta pone en cuestión la evidencia de nuestro propio pensamiento, confrontándonos con la posibilidad de que “esos órdenes [los nuestros] no son los únicos posibles ni los mejores”.¹³⁷

Foucault no está por lo tanto tan interesado en la “experiencia” en sí misma, como en el develamiento de “los códigos fundamentales de una cultura”¹³⁸ que están detrás tanto de las experiencias aparentemente más ingenuas, o prereflexivas, como de aquellas teorías o interpretaciones que buscan explicar, fundamentar o dar una aplicación a esos órdenes. La empresa arqueológica, tal como es descrita en *Les mots et les choses*, se situará en un nivel medio entre la mirada ya codificada y el conocimiento reflexivo:

Los códigos fundamentales de una cultura – los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas – fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los cuales se reconocerá. En el otro extremo del pensamiento, las teorías científicas o las interpretaciones de los filósofos explican porque existe un orden en general, a qué ley general obedece, qué principio puede dar cuenta de él, por qué razón se establece este orden y no aquel otro. Pero entre estas dos regiones tan distantes, reina un dominio que, debido a su papel de intermediario, no es menos fundamental: es más confuso, más oscuro y, sin duda, menos fácil de analizar.¹³⁹

Si atentemos al nivel superior de los conocimientos reflexivos vemos que el análisis de Foucault busca colocarse, como en sus obras previas, en un nivel anterior, más profundo que el de los saberes científicos, y sin embargo ya no se trata de buscar su fundamento en una experiencia vivida como hacia durante su etapa fenomenológica ni en la experiencia primordial de un desgarramiento. Como escribe Martin Jay:

Foucault aprendió de los filósofos de la ciencia Gaston Bachelard y Georges Canguilhem que el inconsciente estructural de la ciencia no es la experiencia en bruto sino las

¹³⁷ *Ídem.*

¹³⁸ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, trad. cit.p.13.

¹³⁹ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, trad.cit. pp. 13-14

infraestructuras discursivas y los instrumentos técnicos diseñados de acuerdo con sus expectativas. Por lo tanto, se negó a reducir la ciencia a prácticas concretas en el mundo prerreflexivo, defendidas por el Husserl tardío.¹⁴⁰

Del mismo modo al dirigirnos al nivel inferior vemos que no existe ninguna aproximación inmediata al mundo; que toda percepción incluso la aparentemente más ingenua está ya codificada, y que el lugar del sujeto es menos el de un donador de sentido que el de un efecto de estructuras anónimas: “con anterioridad a toda existencia humana, a todo pensamiento humano, existiría ya un saber, un sistema que redescubrimos”.¹⁴¹ Aquí puede ser interesante volver a *Naissance de la clinique*, libro que es anterior a *Les mots et les choses*, en tanto se trata como indica el subtítulo de una “arqueología de la mirada médica”. Lo que esta expresión viene a marcarnos es que la mirada médica, como cualquier otro tipo de percepción, tiene una profundidad histórica. La medicina es un campo particularmente interesante para comprobarlo porque como señala Foucault fija su nacimiento a fines del siglo XVIII en un retorno, más allá de toda teoría, a la eficacia de lo percibido. Lo que la arqueología, en tanto revisión crítica de la historia de las ideas y de las ciencias, viene a mostrar es que la medicina moderna no sería el resultado de una purificación psicológica y epistemológica, el abandono de las fantasías, los prejuicios y los sistemas a favor de una observación directa. Si los médicos del siglo XIX tienen la sensación de volver a mirar, no es porque hayan vuelto a la claridad de los comienzos, sino porque se les daba a la experiencia aquello que antes escapaba al orden de lo visible y enunciable. Hay en esa mirada que recorre los cuerpos toda una densidad histórica que solo un análisis vertical como el arqueológico puede sacar a la luz.

Como podemos apreciar *Naissance de la clinique* vuelve al viejo tema de un saber científico que olvida sus condiciones de emergencia. Pero la recuperación de estas ya no pasa por un retorno al mundo de la vida (*Lebenswelt*) ni un análisis sociohistórico como en los textos de la década del cincuenta. Hay que remitirse a las “experiencias

¹⁴⁰ M. Jay, *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*, trad. cit., p.444.

¹⁴¹ M. Foucault, "A propósito de 'las palabras y las cosas'" en *Saber y verdad*, trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1986, p.33.

fundamentales”, entendiendo por ellas algo diferente a lo que designaban en *Histoire de la folie*, el lugar en que se distribuyen lo visible y enunciable, “la trama sombría pero sólida de nuestra experiencia”.¹⁴² Si algo hay algo característico del pensamiento de Foucault, por lo menos desde la década del cincuenta hasta el final del periodo arqueológico, es esta apelación a un espacio más esencial, anterior al conocimiento científico, y que en *Naissance de la clinique* ya no será aquel en que la locura y razón están unidas por aquello que ya las separa – sino “esta región en la cual las ‘cosas’ y las ‘palabras’ aun no están separadas, allá donde aun se pertenecen, al nivel del lenguaje, manera de ver y manera de decir”.¹⁴³ Hay por lo tanto un cuestionamiento a la pretendida inmediatez de la experiencia, y que afecta de manera particular a la medicina en tanto hace de su empirismo la garantía de su conocimiento. La mirada clínica descansa sobre un “a priori concreto”¹⁴⁴ que el análisis debe sacar a la luz. En este sentido Foucault deja en claro que su programa pertenece a la tradición del criticismo:

La búsqueda aquí emprendida implica (...) el proyecto deliberado de ser crítica, en la medida en que se trata, fuera de toda intención prescriptiva, de determinar las condiciones de posibilidad de la experiencia médica, tal como la época moderna la ha conocido.¹⁴⁵

Si el proyecto arqueológico de Foucault se inscribe en la órbita del criticismo kantiano no por eso dejará de presentar diferencias importantes. En primer lugar porque Foucault no remite las condiciones de posibilidad de una experiencia a una subjetividad trascendental, por el contrario muestra de qué manera ese sujeto pudo constituirse históricamente como la fuente de conocimiento. En segundo lugar porque esas condiciones no son universales, en el sentido de que valdrían siempre, sino que lo hacen únicamente en un momento histórico determinado, siendo ellas mismas factibles de transformarse con el tiempo. La expresión extraña y aparentemente contradictoria de *a priori histórico* viene justamente a señalar la existencia de un orden que es a la vez

¹⁴² M. Foucault, *Nacimiento de la clínica...* trad. cit., p.260

¹⁴³ *Ibid.*, p.12.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p.17.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p.21.

necesario, en tanto gobierna toda experiencia, y contingente, en tanto no es el único posible y se encuentra siempre amenazado por el cambio.

En *Les mots et les choses* es evidente la importancia histórica que Foucault le concede al pensamiento de Kant y al mismo tiempo la distancia que lo separa de él. Para Foucault, Kant es el inaugurador del pensamiento moderno ya que con él se abandona el privilegio clásico de la representación para preguntarse por aquello que, estando fuera de la misma, funciona como su condición de posibilidad. En este sentido la arqueología se sitúa en un espacio de pensamiento abierto por Kant. Pero al mismo tiempo ese desplazamiento del ser en relación con la representación, que en el filósofo alemán adopta la forma de lo empírico y lo trascendental, es lo que para Foucault dará lugar a una disposición antropológica del saber que la propia arqueología busca cuestionar. Lo que *Les mots et les choses* muestra es que el pensamiento moderno desemboca en una versión antropológica de la crítica kantiana que confunde los niveles empíricos y trascendentales, colocando al Hombre como la fuente del conocimiento y al mismo tiempo como un objeto empírico. De allí el llamado de nuestro autor a producir una repetición nietzscheana del criticismo que permita despertar al pensamiento ya no del “sueño dogmático” de la razón, del que Kant pudo salir gracias a Hume, sino del “sueño antropológico” en el que estamos inmersos.¹⁴⁶

La relación del proyecto teórico de Foucault con el pensamiento de Kant nos lleva a algo muy interesante, y es que la propia arqueología busca dar cuenta de sus condiciones de posibilidad. La arqueología de las ciencias humanas es también una arqueología del dispositivo teórico por medio del cual se levanta ese suelo de nuestra experiencia, al mostrar no solo el giro crítico que adquiere la filosofía a partir de Kant sino también el nacimiento de una serie de contraciencias (el psicoanálisis, la etnología, y la lingüística) que informan al proyecto de foucaultiano. Estas últimas junto con la experiencia del pensamiento de Nietzsche y las experiencias literarias permiten dar cuenta del nacimiento de algo otro, de una experiencia distinta, que nos coloca fuera de la episteme moderna permitiéndonos así analizarla. De allí esa extraña circularidad, tan

¹⁴⁶ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, trad. cit., pp.331-333.

característica de los textos de Foucault, de un análisis histórico que recorre los distintos modos de ser del orden para anunciar sobre el final el surgimiento de la apertura que lo hizo posible. Como escribe Foucault en el prefacio de *Naissance de la clinique* anticipándose a las conclusiones de ese libro:

La medicina como ciencia clínica apareció bajo condiciones que definen, con su posibilidad histórica, el dominio de su experiencia y la estructura de su racionalidad. Éstas forman su *a priori* concreto que es ahora posible sacar a la luz, quizás porque está por nacer una nueva experiencia de la enfermedad, que ofrece, sobre la que rechaza en el tiempo, la posibilidad de una percepción histórica y crítica.¹⁴⁷

*

Aunque los párrafos anteriores permiten dar cuenta de la aproximación de Foucault a la experiencia durante su periodo arqueológico, nuestra presentación está aún incompleta. Nos parece que estos estudios críticos sobre las condiciones de posibilidad de una experiencia paradójicamente son ellos mismos el lugar de una experiencia, de la experiencia desnuda de un orden que existe con anterioridad a los sujetos, y en donde estos no ocupan un lugar importante. Estos estudios que vienen a mostrar la posibilidad de describir estructuras de saber sin apelar al cogito,¹⁴⁸ que llevan a cabo un análisis formal de los códigos de una época; y que analizan los discursos desatendiendo la importancia que tradicionalmente se le otorga al autor, son ellos mismos una experiencia poderosa de lo impersonal, una experiencia de la borradura del sujeto que recuerda a los experimentos formales en las artes y la literatura moderna. Hablando de la pasión de su generación por el “sistema”, Foucault afirma:

¿En qué consiste ese sistema anónimo sin sujeto? ¿Quién piensa? El “yo” ha estallado (véase la literatura moderna), estamos ante el descubrimiento del “hay”. Hay un se. En cierto modo se vuelve al punto de vista del siglo XVII con una diferencia: no se coloca al hombre en el puesto de Dios, sino a un pensamiento anónimo, a un saber sin sujeto, a lo teórico sin identidad (...).¹⁴⁹

No hay que esperar entonces hasta la década del setenta para poder hablar de las obras de Foucault como libros-experiencia, puesto que aquello que afirma vale también para estos libros. Ciertamente en sus trabajos Foucault utiliza los procedimientos de

¹⁴⁷ M. Foucault, *Nacimiento de la clínica*, trad.cit.pp.16-17.

¹⁴⁸ M. Foucault, “¿Qué es usted, profesor Foucault?”, trad.cit. p.92.

¹⁴⁹ M. Foucault, "A propósito de 'las palabras y las cosas'", trad. cit. p.33

cualquier investigación académica, en el sentido de que se vale de fuentes para construir una argumentación cuyos resultados cualquiera debería poder verificar. Como afirma el pensador “Lo que digo en mis libros puede verificarse o invalidarse, como en el caso de cualquier libro de historia”.¹⁵⁰ Pero los libros de Foucault no se agotan en la figura del “libro-verdad” o “libro-demostración”,¹⁵¹ son sobre todo aquello que denominaré un “libro-experiencia”:¹⁵² “lo esencial no está en la serie de comprobaciones verdaderas o históricamente verificables sino más bien en la experiencia que el libro permite hacer. Ahora bien, esa experiencia no es ni verdadera ni falsa”.¹⁵³ Por eso podríamos decir que incluso si los desarrollos metodológicos del periodo arqueológico pudieran ser considerados por alguien como superados, o que sus conclusiones respecto de las transformaciones históricas en curso pudieran considerarse equivocadas, convirtiéndolo en un falso profeta del antihumanismo, eso no afectaría a lo importante. Lo que mantiene siempre su vigencia es esta experiencia que el libro propone, una experiencia de la desaparición del yo que el lector puede compartir, y que como tal no es ni verdadera ni falsa. Es esa experiencia, como escribe Foucault, lo esencial de estos libros, y por lo tanto creemos que deben ser el punto de partida para una lectura de Foucault, anterior a las consideraciones demasiado intelectuales a la que tienden los intérpretes. Esto sin dudas vale de una manera especial en lo tocante al estructuralismo o no-estructuralismo de este autor, pero podría hacerse extensivo al trabajo de otros pensadores cuyas obras escapan al modo de ser tradicional de la filosofía.

Nos parece que hay que ver en los análisis formales propuestos por Foucault una experiencia análoga a la que él encuentra en la música serial y dodecafónica, una experiencia que considera distinta a la experiencia fenomenológica, y a la que tuvo acceso gracias a su relación sentimental con el compositor Jean Barraqué, y a su contacto con Pierre Boulez. Recordando a este último escribió:

¹⁵⁰ M. Foucault, “El libro como experiencia...”, trad.cit., p. 36.

¹⁵¹ *Ibid.*, p.40.

¹⁵² *Ídem.*

¹⁵³ *Ibid.* p.38.

Sólo sé que el haber intuido -y por mediación de otro, las más de las veces – lo que sucedía del lado de Boulez me permitió sentirme como un extraño en el mundo de pensamiento en el que me había formado, al que pertenecía, y que para mí, como para muchos otros, todavía tenía su evidencia (...) En la época en que nos enseñaban los privilegios del sentido, de lo vivido, de lo carnal, de la experiencia originaria, de los contenidos subjetivos o de los significados sociales, toparse con Boulez y la música era ver el siglo XX bajo un ángulo que no resultaba familiar: el de una larga batalla en torno a lo formal; era reconocer de qué modo en Rusia, en Alemania, en Austria, en Europa Central, a través de la música, de la pintura, de la arquitectura, de la filosofía, de la lingüística, de la mitología, el estudio de lo formal había desafiado los viejos problemas y trastocado las maneras de pensar.¹⁵⁴

Para Foucault lo que la música dodecafónica hace con un lenguaje no verbal, no es diferente a lo que Saussure hace con la lengua, lo que Propp hace con los cuentos tradicionales, Dumézil con los mitos, o él mismo con la historia del pensamiento, una investigación formal donde los temas de la expresión, del sentido, pierden importancia para atender únicamente a las relaciones entre los elementos.

Cuando Foucault ya esté lejos de este momento “estructuralista”, del que renegará tanto, dirá: “el estructuralismo o el método estructural en sentido estricto sólo sirvieron, a lo sumo, como punto de apoyo o confirmación de algo mucho más radical: el cuestionamiento de la teoría del sujeto”.¹⁵⁵ Pero este cuestionamiento fue siempre más que teórico, implicaba la posibilidad de pensar de otra manera, de hacer lugar a otras experiencias que ya no eran las vivencias ordinarias de un sujeto que interesaban a la fenomenología, sino las experiencias de su borradura. En este sentido el enfoque crítico de la arqueología se asemeja a las experiencias literarias de las que trataremos en el próximo capítulo. Y sin embargo, lo interesante de la obra de Foucault es que estos análisis no son solo una experiencia de la desaparición del sujeto, como ocurre cuando se los toma en sí mismos, sino que son al mismo tiempo movilizados por el autor o puestos al servicio de una fundamentación histórica de esas experiencias de la desaparición que acontecen en la literatura. Lo que los libros del periodo arqueológico vienen a anunciar sobre su cierre es el nacimiento de una experiencia de la finitud vinculada al lenguaje en la que el sujeto desaparece. Es este interés por la desaparición

¹⁵⁴ M. Foucault, “Pierre Boulez, L'écran traversé”, en *Dits et écrits. Tome IV 1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994. p.220.

¹⁵⁵ M. Foucault, “El libro como experiencia...”, trad.cit. p.47.

ya sea en la experiencia de un análisis formal o en las experiencias literarias, lo que constituye el corazón de su obra temprana.

Capítulo V

La experiencia límite

A comienzos de la década del cincuenta Foucault entra en contacto con las obras de algunos de los autores que serán decisivos para la conformación de su pensamiento, y que hacen estallar el horizonte intelectual de su formación anterior. De todos estos autores quien ejercerá una influencia más duradera será sin dudas Nietzsche hasta el punto de que Foucault no dudará en calificarse a sí mismo como “simplemente nietzscheano”.¹⁵⁶ Si creemos a Maurice Pinguet hay que situar este encuentro decisivo con la obra de Nietzsche hacia 1953, durante un viaje que compartieron a Italia. Fue allí cuando Foucault leyó en una playa de Civitavecchia las *Consideraciones intempestivas*.¹⁵⁷ No fue entonces en la década del setenta cuando Foucault descubrió a Nietzsche, sino en la década del cincuenta y más importante aún, gracias a las obras precursoras de otros autores, Bataille, Blanchot y Klossowski:

Sé muy bien por qué he leído a Nietzsche: he leído a Nietzsche a causa de Bataille, y a Bataille a causa de Blanchot. No es en absoluto verdad que Nietzsche apareciera en 1972; aparece en 1972 en el discurso de los que eran marxistas en los años setenta y abandonaron el marxismo por Nietzsche; sin embargo los primeros que recurrieron a Nietzsche no buscaban salir del marxismo: no eran marxistas. Buscaban escapar de la fenomenología.¹⁵⁸

Foucault nunca escatimará en elogios al hablar de estos autores: lo que él y otros pensadores de su época encontraron en ellos fueron fundamentalmente dos cosas. En primer lugar un cuestionamiento a las filosofías del sujeto de las que la fenomenología era vista como la última representante. En segundo lugar una apertura hacia otras formas de pensamiento no dialécticas como la transgresión en Bataille o el simulacro en Klossowski:

(...) creo que, en última instancia, ni yo mismo, ni muchos otros, hemos mostrado, suficientemente, la deuda que tenemos con ellos. Fueron los primeros que, alrededor de 1950, nos hicieron abandonar la fascinación hegeliana en la que estábamos atrapados, o que, en todo caso, nos aplastaba. En segundo lugar, fueron ellos los que, por primera

¹⁵⁶ M. Foucault “El retorno de la moral”, trad.cit., p.388.

¹⁵⁷ D. Eribon *Michel Foucault y sus contemporáneos*, trad. cit., p. 301.

¹⁵⁸ M. Foucault “Estructuralismo y postestructuralismo”, trad.cit., p. 313-314.

vez, plantearon el problema del sujeto como problema fundamental de la filosofía y del pensamiento moderno. Dicho en otros términos, desde Descartes hasta Sartre – y no digo esto con ánimo de polémica – me parece que el sujeto estaba considerado como algo fundamental, pero no se abordaba; era algo que no se cuestionaba.¹⁵⁹

Pero si dedicamos aquí un capítulo a estos autores no es simplemente para dejar constancia de la influencia decisiva que han tenido en la obra de Foucault, sino porque bajo este doble cuestionamiento, al hegelianismo y a la filosofía del sujeto que culmina en la fenomenología, se dio forma a una experiencia distinta que ya no será la del sujeto sino la de su disolución:

Bataille, en cierta forma, Blanchot a su modo, también Klossowski, hicieron estallar, de igual manera, esta evidencia originaria del sujeto e hicieron surgir formas de experiencia en las que el estallido del sujeto, su disolución, la constatación de sus límites, sus basculaciones fuera de esos límites, muestran claramente que no existía esta forma originaria y autosuficiente que presuponía clásicamente la filosofía.¹⁶⁰

Las líneas citadas muestran además que cuando se trata de Bataille, Blanchot y Klossowski nos referimos menos a aproximaciones teóricas a la experiencia que a la posibilidad misma de realizar una experiencia, por eso hablando de estos autores Foucault dirá:

¿Qué representaron para mí? Ante todo, una invitación a poner en entredicho la categoría del sujeto, su supremacía, su función fundacional. A continuación, la convicción de que esa operación no tendría ningún sentido si se limitaba a las especulaciones; poner en entredicho al sujeto significaba experimentar algo que condujera a su destrucción real, a su disociación, a su explosión, a su inversión en otra cosa del todo distinta.¹⁶¹

En efecto la importancia de estos autores para Foucault también se encuentra en el hecho de estar situados tanto fuera de la vida académica como de la filosofía propiamente dicha. Para quienes sin embargo forman parte de esta disciplina lo que vienen a informarles es que su actividad puede ser algo mucho más intenso que el mero ejercicio de la pregunta o la construcción de sistemas, puede tener que ver con atravesar experiencias directas, o personales, en las que uno salga transformado. Así Foucault dirá: “Lo que más me impresionó y fascinó en ellos, y lo que les dio esa importancia capital para mí, fue que su problema no era el de la construcción de un

¹⁵⁹ M. Foucault “La escena de la filosofía”, trad.cit., pp. 168-169.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p.169.

¹⁶¹ M. Foucault “El libro como experiencia...”, trad.cit., pp.41-42.

sistema, sino de una experiencia personal”.¹⁶² Pero esas experiencias no son del orden de lo ordinario, son por el contrario experiencias excepcionales, “experiencias-límite”, en las que el sujeto se deshace. Si el Foucault de la década del ochenta vinculará la experiencia a la “subjetivación”, aquí encontramos una experiencia vinculada a la “desubjetivación” (*dé-subjectivation*) o a los modos de desaparición del sujeto. De allí también su diferencia con la experiencia fenomenológica interesada en las experiencias cotidianas del mismo:

La experiencia del fenomenólogo es en el fondo, una cierta manera de posar una mirada reflexiva sobre un objeto cualquiera de lo vivido, sobre lo cotidiano en su forma transitoria, para captar sus significaciones. Para Nietzsche, Bataille y Blanchot, al contrario, la experiencia consiste en tratar de alcanzar cierto punto de la vida que esté lo más cerca posible de lo invivable. Lo que se necesita es el máximo de intensidad y, al mismo tiempo, de imposibilidad. El trabajo fenomenológico, en contraste, consiste en desplegar todo el campo de posibilidades ligadas a la experiencia cotidiana. Además, la fenomenología procura recuperar la significación de la experiencia cotidiana para ver en qué aspecto el sujeto que soy funda efectivamente, en sus funciones trascendentales, esa experiencia y esas significaciones. En cambio, la experiencia tiene en Nietzsche, Blanchot o Bataille la función de arrancar al sujeto a sí mismo, procurar que ya no sea él mismo, o arrastrarlo a la aniquilación o la disolución. Es una empresa de desubjetivación.¹⁶³

Si ambas corrientes de pensamiento tienen en común otorgarle a la “experiencia” un lugar central, en la fenomenología ésta aparece como *Erleben* (vivencia) de una conciencia. Esta orientación fundamental hacia la vida hace que, como dijera Derrida, “la muerte no tiene lugar en la fenomenología en cuanto tal”,¹⁶⁴ hay una imposibilidad de construir una fenomenología de la muerte. Y si la muerte es aquello que nunca podremos experimentar, para estos autores se trata de mantenerse, como escribe Foucault, en el “máximo de intensidad y, al mismo tiempo, de imposibilidad”.¹⁶⁵ La palabra intensidad no es accesoria, esta “experiencia límite” en la que la conciencia solo existe como conciencia del desgarramiento absoluto, en la que la vida se confunde por un instante con la muerte, es por eso el momento del mayor de los placeres, un placer tan intenso que nos arrolla: “¿Cómo pasar de la indiferencia

¹⁶² *Ibid.*, p.35.

¹⁶³ *Ídem.*

¹⁶⁴ J. Derrida, “Sobre la fenomenología” en *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, Trotta, Madrid, 2001, p.61.

¹⁶⁵ M. Foucault, “El libro como experiencia...”, trad.cit., p.35.

profunda al momento de una felicidad ‘que se canta’, que me desbordará y me ahogará? –se pregunta Bataille - ¿Cómo pasaré de mi suave dignidad, cuyos ojos están privados de intención, al sentimiento de una noche colmada de riquezas y de desnudez que invoca el deseo de morir?”.¹⁶⁶ Y Foucault parece asentir:

Me gustaría, deseo, morir de una sobredosis de placer de cualquier naturaleza. Porque yo creo que es difícil, y siempre tengo la sensación de que no siento el placer, el completo y total placer; lo que para mí, se relaciona con la muerte.¹⁶⁷

Si el Foucault de la década del ochenta escribirá sobre la necesidad de modular las intensidades, de aprender a hacer un uso de los placeres, aquí se pliega a un placer arrollador. Antes que aprender a trabajar estos placeres, a dividirlos o enfocarse en sus partes se intenta alcanzar el punto de mayor incandescencia:

(...) Pienso que el tipo de placer que yo consideraría como el real placer, sería tan profundo, tan intenso, tan avasallador, que no podría sobrevivir a él. Me moriría. Le daré un ejemplo más claro y sencillo. Una vez fui atropellado por un auto en la calle. Yo iba caminando. Y por aproximadamente dos segundos tuve la impresión de que estaba muriendo; y sentí un placer muy, muy intenso. Había un tiempo maravilloso. Eran las siete de la tarde, verano. El sol estaba bajando. El cielo se veía azul, hermoso. Ese fue, y aún lo es, uno de mis mejores recuerdos.¹⁶⁸

Para comprender este tipo de experiencia límite o extrema vinculada a la desaparición del sujeto, es necesario que recorramos brevemente lo que constituye una radicalización del poco explorado vínculo entre experiencia y negatividad. Ya en la *Crítica de la razón pura* Kant definía el trabajo de la filosofía crítica como una tarea negativa, consistente en trazar los límites legítimos de la experiencia. En su intento por superar el dualismo kantiano Hegel incorpora la negatividad al movimiento de la razón en su devenir absoluto. Lo negativo deja de ser el límite de la “experiencia” para pasar a ser el principio de su dinámica. Esta relación íntima se ve particularmente en la *Fenomenología del Espíritu* que se presenta de entrada como una ciencia de la

¹⁶⁶ G. Bataille, “Aforismos”, en *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*. trad. Silvio Mattoni, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2001. p. 265.

¹⁶⁷ M. Foucault, “El yo minimalista”, en *El yo minimalista y otras conversaciones*, trad. Graciela Staps, Buenos Aires, La Marca, 2003. p.95.

¹⁶⁸ *Ídem*.

experiencia de la conciencia.¹⁶⁹ En otras palabras, lo que la *Fenomenología* narra es la odisea del espíritu desde la conciencia natural hacia el saber absoluto, un camino desde la forma más pobre del saber hasta la más rica, que se da dialécticamente, a través de una serie de negaciones que son auto-determinaciones del espíritu.

Como es sabido la dialéctica hegeliana se mueve a partir de la negación, pero si un autor como Bataille pudo calificar al hegelianismo como “un extraordinario y muy perfecto sistema de reducción”,¹⁷⁰ es porque el tercer momento de la dialéctica lleva a cabo una superación (*Aufhebung*) en que esa negatividad es recuperada. Lo segundo a destacarse es que la “negatividad” (*Negativität*) solo existe como “negación” (*Negation*) es decir, inscripta desde su comienzo en un marco lógico, al cual se ciñe. Para la generación de Bataille y Blanchot se tratará de radicalizar la negatividad, de liberarla de su corsé lógico y de toda forma de recuperación dialéctica posible. El error del hegelianismo no es para ellos otro que no ser consecuente con su verdad, el problema de Hegel es irónicamente que “no supo en qué medida tenía razón, con qué exactitud describió el movimiento íntimo de la Negatividad”,¹⁷¹ por eso de un modo similar al que Marx buscó extraer de la filosofía de Hegel “el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística”,¹⁷² la filosofía francesa buscará salvar el núcleo de verdad que se esconde en el pensamiento de Hegel de todos sus gestos metafísicos. Bruce Baugh lo resume perfectamente “Los surrealistas quieren la negación, pero sin límites; Sartre quiere negación pero sin totalidad; Derrida y Bataille quieren la negatividad, pero sin su recuperación en un resultado positivo”.¹⁷³

Así llegamos a un curioso ejercicio intelectual por medio del cual se piensa a Hegel contra Hegel de un modo similar a como más tarde se pensará a Heidegger contra Heidegger, “Es como si la filosofía francesa del siglo pasado hubiera tenido que

¹⁶⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p.26.

¹⁷⁰ G. Bataille, “El bajo materialismo y la gnosis”, en *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, trad. Silvio Mattoni, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2003, p.57.

¹⁷¹ G. Bataille, “Hegel, la muerte y el sacrificio”, en *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*. trad. Silvio Mattoni, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2001. p. 301.

¹⁷² K. Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, trad. Pedro Scaron, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2006, Epílogo a la segunda edición”, tomo 1. Vol.1.p.20

¹⁷³ B. Baugh, *French Hegel...*trad.cit., p.1.

rechazar a Hegel para poder afirmarlo, y afirmarlo para poder rechazarlo”.¹⁷⁴ ¿Pero esta negación de Hegel para poder afirmarlo mejor, no esconde en sí misma una estructura dialéctica y con ello un triunfo secreto del hegelianismo?, el fantasma de la dialéctica rondará permanentemente en la cabeza de estos pensadores. Así Foucault en su homenaje a Jean Hyppolite, quien introdujo a nuestro autor en los misterios de la *Fenomenología del espíritu*, dirá

(...) escapar realmente a Hegel supone apreciar exactamente lo que cuesta separarse de él; esto supone saber hasta qué punto Hegel, insidiosamente quizás, se ha aproximado a nosotros; esto supone saber lo que es todavía hegeliano en aquello que nos permite pensar contra Hegel; y medir hasta qué punto nuestro recurso contra él es quizá todavía una astucia que nos opone y al término de la cual nos espera, inmóvil y en otra parte.¹⁷⁵

Del mismo modo Derrida se burlaba de aquellos contemporáneos suyos que desatendiendo a lo que Bataille llamaba la pesada evidencia de Hegel, se sentían liberados de éste solo por citar frases de Marx o de Nietzsche, cayendo por eso de manera más profunda en su interior:

Es por estar, sin saberlo y sin verlo, *dentro de* la evidencia hegeliana, por lo que muchas veces cree uno que se ha desprendido de ella. Ignorado, tratado a la ligera, el hegelianismo no haría así otra cosa que extender su dominación histórica, desplegando finalmente sin obstáculos sus inmensos recursos de envolvimiento.¹⁷⁶

Lo importante para nosotros es que esa radicalización francesa de la negatividad vendrá acompañada de toda una serie de experiencias en la que el sujeto desaparece. Si se ha acusado a Hegel de panlogismo es porque en él lo real y lo racional coinciden, la fenomenología no es un mero despliegue conceptual, sino un movimiento del ser. Pero el ser tiene un carácter histórico-concreto que se despliega tanto en el pensamiento, como en el arte, la religión y la política de un pueblo. Ahora bien, lo interesante es que la dialéctica no se da solo en un plano lógico y ontológico, sino también en un plano psicológico y existencial, en este punto se revela el carácter trágico de la filosofía hegeliana. El movimiento de la conciencia es el de una serie de

¹⁷⁴ *Ídem.*

¹⁷⁵ M. Foucault, *El orden del discurso*, trad. Alberto González Troyano, Buenos Aires, Tusquets Editores, 1992, p.58.

¹⁷⁶ J. Derrida, “De la economía restringida a la economía general (un hegelianismo sin reserva)”, en *La escritura y la diferencia*, trad. Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989. p. 344.

auto-escisiones y contraposiciones, de conflictos entre lo universal y lo particular, en que ella se desgarrar. La llamada “experiencia límite” no es otra cosa que una experiencia de la negatividad radical, un juego peligroso que consiste en afrontar ese momento de muerte. En un bello párrafo de la *Fenomenología* que fascinó a toda una generación de intelectuales franceses se lee:

(...) la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento.¹⁷⁷

Hay en el pensamiento de Hegel un heroísmo propio de la modernidad y que tiene que ver con este momento de exposición radical. La negatividad es por lo tanto una “muerte” en la que el espíritu se arriesga, pero que sin embargo debe asumir enteramente:

La muerte, sí así queremos llamar a esa irrealidad, es lo más espantoso, y el retener lo muerto lo que requiere una mayor fuerza. La belleza carente de fuerza odia al entendimiento porque éste exige de ella lo que no está en condiciones de dar.¹⁷⁸

El heroísmo de Hegel consiste en no volver la mirada frente a lo terrible ni tampoco en reducirlo a una nada, sino en mirar de frente a esa muerte:

El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello.¹⁷⁹

Y sin embargo Hegel se ve obligado a decir inmediatamente: “Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser”.¹⁸⁰ Lo que Hegel afirma es la recuperación de ese momento de negatividad, por eso Bataille escribe lúcidamente “Me imagino que Hegel alcanzó el punto extremo. Era aún joven y creyó volverse loco. Incluso imagino que elaboraba el sistema para escapar”.¹⁸¹

¹⁷⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad.cit., p.24

¹⁷⁸ *Ídem.*

¹⁷⁹ *Ídem.*

¹⁸⁰ *Ídem.*

¹⁸¹ G. Bataille, *La experiencia interior*, trad. cit.,pp.51-52

Para esta generación de autores Hegel es el filósofo moderno por excelencia, no porque construya una filosofía del devenir, ni porque haga de la filosofía el movimiento de la conceptualización de su propia historia, sino porque se lanza hacia el extremo, a la muerte y la locura. Sin embargo, con la misma intensidad deshace ese gesto, acaso temeroso de sus consecuencias. Para Bataille “(...) (Hegel) ha tocado el punto extremo, conoció la súplica: su memoria le trae de nuevo al abismo vislumbrado, ¡para anularlo! El sistema es la anulación”.¹⁸² De lo que se trata entonces es de aventurarse en esa negatividad, profundizar en aquello que hace que el sujeto se deshaga. Estamos ante un interesante vuelco de la historia, donde las relaciones entre experiencia, negatividad, límite y sujeto se rearmen por entero: si en Kant lo negativo era el límite de la experiencia establecida por un sujeto trascendental, y en Hegel la negatividad era incorporada a la experiencia en el traspasamiento de los límites de una verdad como sujeto, de lo que se tratará en Bataille, Blanchot o Klossowski es de las experiencias-límite en las cuales el sujeto desaparece arrollado por la potencia de lo negativo, y con ello de toda una serie de experimentos que apuntan a la auto-disolución.

Ahora bien, en Foucault estas experiencias poéticas de la desaparición no son “personales”, como podía señalar en una entrevista ya citada,¹⁸³ y no solo porque la muerte sea como sostiene Blanchot lo más impersonal de todo, sino porque colocándose muy cerca de este escritor son experiencias literarias que se desarrollan en la impersonalidad del lenguaje; si hay una desaparición del sujeto es porque éste es entregado a la negatividad del lenguaje. Aquí es cuando es necesario volver a los escritos de Foucault sobre literatura producidos entre 1961 y 1966, y que son paralelos a los libros que van desde *Histoire de la folie* (1961) hasta *Les mots et les choses* (1966) con los que están íntimamente relacionados. Estos textos no son ejercicios de crítica literaria, y Foucault se encarga de aclararlo “no soy en absoluto un crítico literario, no soy un historiador de la literatura”.¹⁸⁴ Reseñando obras literarias de la época

¹⁸² *Ibid.*, p.52.

¹⁸³ M. Foucault “El libro como experiencia...”, trad.cit., p.35.

¹⁸⁴ M. Foucault, “Archéologie d'une passion”, en *Dits et écrits. Tome IV 1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994. p. 607.

lo que Foucault crea son fragmentos de una “ontología de la literatura”.¹⁸⁵ Interrogarse por el ser de la literatura es como señala Frédéric Gros volver a plantear la célebre pregunta de Jean-Paul Sartre “¿Qué es la literatura?”,¹⁸⁶ pero para Foucault esa pregunta no puede plantarse desde un afuera, como si se tratara de un objeto exterior para una conciencia crítica. La pregunta por la literatura tiene su lugar en la misma literatura, constituye un hueco que define su ser.¹⁸⁷ Si la actitud reflexiva es lo que define a la literatura esto quiere decir que solo hay literatura moderna, o mejor dicho desde la modernidad, literatura sería entonces eso que existe después de Mallarmé, entendiendo a éste no como el instaurador de una discursividad sino como un acontecimiento del lenguaje.

Para Foucault la literatura es un extraño pliegue del lenguaje por medio del cual éste se dice a sí mismo en un lenguaje segundo. Ese lenguaje segundo, que posee sus propias reglas, es el que está en el origen de la obra y al que ella se dirige:

(...) (El lenguaje literario somete) una palabra, aparentemente conforme con el código reconocido, a otro código cuya clave está dada en esta palabra misma; de modo que ésta queda desdoblada en su interior: dice lo que dice, pero añade un excedente mudo que enuncia silenciosamente lo que dice y el código según el cual lo dice.¹⁸⁸

En la medida en que la literatura no remite a un sujeto empírico ni tampoco a un referente exterior podría decirse que es “intransitiva”, como la llamó Roland Barthes, no se dirige a nada por fuera de sí misma. Sin embargo no por ello debe creerse que la literatura es un fenómeno de interiorización donde el sentido se condensaría y afirmaríase. Por el contrario lo que a Foucault le interesa señalar es el vacío que se abre en ese lenguaje y el carácter transgresivo de la literatura, frente a lo que podría creerse es un fenómeno de interiorización. “El ‘sujeto’ (*sujet*), el ‘tema’ (*sujet*) de la literatura (lo que habla en ella y aquello de lo que habla) no es tanto el lenguaje en su positividad cuanto el vacío, en el que encuentra su espacio cuando se enuncia en la desnudez del

¹⁸⁵ M. Foucault, “El lenguaje al infinito”, en *De lenguaje y literatura*, trad. Isidro Herrera Baquero, Barcelona, Paidós, 1996, p.146.

¹⁸⁶ Frédéric Gros, *Michel Foucault*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2007, p.46.

¹⁸⁷ M. Foucault, “Lenguaje y literatura” en *De lenguaje y literatura*, trad. Isidro Herrera Baquero, Barcelona, Paidós, 1996, p.63.

¹⁸⁸ M. Foucault, “La locura, la ausencia de obra” en *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales Volumen I*, trad. Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 1999, p.273.

‘hablo’”.¹⁸⁹ Se trata entonces de una “autorreferencia vacía”,¹⁹⁰ y es desde esa palabra vana que no dice otra cosa más que sí misma, un murmullo infinito, que encuentra su proximidad con la experiencia de la locura.

Comenzamos a entender entonces porque ya en la Introducción a los *Dialogues* de Rousseau (1962), Foucault podía vincular a la literatura con la transgresión.¹⁹¹ Lo escandaloso de ella no está tanto en sus enunciados, ni en la libertad de su ortografía o sintaxis, sino en el modo de ser de su lenguaje, “(...) repliegue esencial de la palabra. Repliegue que la socaba desde el interior y tal vez hasta el infinito”.¹⁹² Por eso, afirma “no en su sentido, no en su materia verbal, sino en su *juego*, una palabra tal es transgresiva”,¹⁹³ y esa transgresión se vincula con el *afuera*. Los primeros escritos sobre literatura de Foucault insisten sobre todo en la manera en que el lenguaje se autorrepresenta, sin embargo Foucault enfatizará cada vez más el *afuera* como lo decisivo de la literatura en desmedro de toda interiorización. En su texto dedicado a Blanchot, escribe:

Tenemos la costumbre de creer que la literatura moderna se caracteriza por una duplicación que le permite designarse a sí misma; en esta autorreferencia, habría encontrado el medio para interiorizarse hasta el extremo (de no ser más que su propio enunciado) y a la vez de manifestarse con el signo brillante de su existencia lejana. De hecho, el acontecimiento que ha dado nacimiento a lo que en sentido estricto se conoce como literatura no pertenece al orden de la interiorización más que para una mirada superficial; se trata más bien de un pasaje al “afuera” (*dehors*).¹⁹⁴

Si atendemos a la etimología de la palabra veremos que la “experiencia literaria” es propiamente *ex-perientia*, porque supone este *afuera*, esta salida del ámbito de lo propio. Por lo demás si la literatura se vincula a la experiencia no es porque las obras sean el resultado de una larga experiencia acumulada por su autor, como a primera vista podría pensarse de la frase de Rilke citada por Blanchot “los versos no son sentimientos sino experiencias. Para escribir un solo verso hay que haber visto muchas

¹⁸⁹ M. Foucault, “El pensamiento del afuera” en *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales Volumen I*, trad. Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 1999, p.299.

¹⁹⁰ M. Foucault, “La locura, la ausencia de obra”, trad.cit.p.277.

¹⁹¹ M. Foucault, “Introducción a Rousseau”, en *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales Volumen I*, trad. Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 1999, p.148.

¹⁹² M. Foucault, “La locura, la ausencia de obra”, trad.cit.p.273.

¹⁹³ *Ídem*.

¹⁹⁴ M. Foucault, “El pensamiento del afuera”, trad.cit. p.298.

ciudades, hombres y cosas”,¹⁹⁵ tampoco es porque ellas sean el espacio para un experimento con las palabras, aunque la literatura que le interesa a Foucault sea experimental. Foucault piensa en algo más profundo en donde el lenguaje puede aparecer en toda su opacidad y que Gabilondo resume correctamente: “No son experiencias *con* el lenguaje, ya que el lenguaje mismo es el espacio denso en el que dichas experiencias se hacen”.¹⁹⁶ La experiencia literaria no es por lo tanto la experiencia que un sujeto traslada a una obra, es una experiencia en el lenguaje en el que el sujeto se borra en tanto el mismo lo condena a desaparecer. Como escribe Foucault en relación a la obra de Blanchot, Borges y Robbe-Grillet:

La literatura es el lugar donde el hombre desaparece en beneficio del lenguaje. Allí donde aparece la palabra, el hombre cesa de existir. Las obras respectivas de Robbe-Grillet, de Borges y de Blanchot testimonian de esta desaparición del hombre en beneficio del lenguaje.

Toda la obra de Blanchot ha consistido en una reflexión sobre la existencia de la literatura, del lenguaje literario, del tema literario (*sujet littéraire*), independientemente de los sujetos (*sujets*) en los que este discurso se encuentra investido

Toda la crítica de Blanchot consiste en el fondo en mostrar cómo cada autor se coloca al interior de su obra, y ello de una manera tan radical que la obra debe destruirlo.

Es en la obra que el hombre encuentra su refugio y su lugar. Es en ella que el habita, es ella la que constituye su patria; sin ella, el autor no tendría, literalmente, existencia. Pero esta existencia que tiene el artista en su obra es de una naturaleza tal que ella lo lleva inexorablemente a perecer.¹⁹⁷

Lo que a Foucault le interesa mostrar en cada uno de sus artículos sobre literatura - aquello con lo que conforma sus fragmentos de una ontología de la literatura - es la particular manera de perecer que tiene cada uno de estos autores en su obra, aquello que podríamos llamar su poética de la desaparición, como resume Frédéric Gros:

(...) en Bataille, estallido del sujeto en el éxtasis anónimo de las palabras; en Blanchot, desaparición del sujeto en beneficio de una monotonía blanca; en Artaud, desgarradura del sujeto tras la que se perfila un simple cuerpo múltiple y vociferante; en Klossowski, desmultiplicación del sujeto en sus novelas.¹⁹⁸

¹⁹⁵ Citado en M. Blanchot, *El espacio literario*, trad. Vicky Palant y Jorge Jinkis, Barcelona, Paidós, 1992, p.79.

¹⁹⁶ A. Gabilondo, “Introducción”, en *De lenguaje y literatura*, Barcelona, Paidós, 1996, p.13.

¹⁹⁷ M. Foucault, “Foucault, le philosophe, est en train de parler. Pensez” en *Dits et écrits. Tome II 1970-1975*, Paris, Gallimard, 1994, p.425.

¹⁹⁸ F. Gros, *Michel Foucault*, trad.cit.p.48-49.

De allí una extraña paradoja, pues esta muerte que a diferencia de lo que creía Heidegger no puede ser propia, esa negatividad que no puede ser puesta como “obra” para ninguna *ars moriendi*, no deja de tener un efecto singularizador:

Lo que da a libros como estos, que no tienen otra pretensión que ser anónimos, tantas marcas de singularidad e individualidad, no son los signos privilegiados de un estilo, ni la marca de una interpretación singular o individual: es la furia con que la mano mueve la goma que borra meticulosamente todo lo que pueda remitir a una individualidad escrita. Entre los escritores y los escribidores están los borradores.

En el fondo, el modelo es Bourbaki. El sueño de todos nosotros sería hacer, cada uno en su propio dominio, algo similar a lo de Bourbaki, donde la matemática se elabora bajo el anonimato de un nombre de fantasía. Acaso la diferencia irreductible entre las investigaciones matemáticas y nuestras actividades sea que las borraduras destinadas a apuntar al anonimato marcan con mayor contundencia la firma de un nombre que los portaplumas ostentosos. Y podría agregarse que Bourbaki tiene su estilo y su modo muy propios de ser anónimo.¹⁹⁹

La obra de Foucault también se escribe como un ejercicio de la desaparición, y tiene además su “estilo y su modo muy propios de ser anónimo” en un discurso que querría ser impersonal pero también en el juego de permanente huida de su autor, en su deseo de ser inclasificable: “No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable: es una moral de estado civil la que rige nuestra documentación. Que nos deje en paz cuando se trata de escribir.”²⁰⁰ Georges Dumézil, acaso una de las personas que mejor conoció a Foucault, dirá: “Me resultaba inasible. Del mismo modo como su persona lo era en todos los sentidos. Tengo la impresión de saber todo de él y al mismo tiempo de no saber nada”.²⁰¹

Ahora bien, lo característico de las primeras obra de Foucault no es tanto su apelación a las experiencias límite, ni siquiera bajo la forma de una experiencia literaria, sino el intento de combinarlas con un estudio crítico de cuño estructuralista que se interesa por las condiciones de posibilidad de estas experiencias. En *La pensée du dehors* texto contemporáneo a *Les mots et les choses* Foucault pone en claro que esta experiencia depende de un modo de ser del lenguaje, una transformación por medio de la cual éste abandona su carácter representativo:

¹⁹⁹ M. Foucault, “¿Qué es usted, profesor Foucault?”, trad.cit., p. 168.

²⁰⁰ M. Foucault, *La arqueología del saber*, trad. cit., p.30.

²⁰¹ Citado en D. Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, trad. cit., p. 125.

(...) el lenguaje escapa al modo de ser del discurso – es decir, a la dinasta de la representación-, y la palabra literaria se desarrolla a partir de sí misma, formando una red cada uno de cuyos puntos, distinto de los otros, a distancia incluso de los más cercanos, está situado, respecto de los demás, en un espacio que a la vez los aloja y los separa. La literatura no es el lenguaje que se aproxima a sí mismo hasta el punto de su brillante manifestación, es el lenguaje colocándose lo más lejos de sí mismo; y si, en esta puesta “fuera de sí”, desvela su ser propio, esta repentina claridad revela una distancia antes que un repliegue, una dispersión antes que un retorno de los signos sobre sí mismos.²⁰²

Les mots et les choses viene a mostrar las transformaciones que hicieron posible ese “modo de ser del lenguaje” que es la literatura, y que funciona –junto a las contraciencias como la lingüística, la etnología y el psicoanálisis - como una impugnación de las ciencias humanas y la apertura hacia una experiencia distinta en la que el Hombre no tiene lugar. Así se trate de *Histoire de la folie*, de *Naissance de la clinique*, o de *Les mots et les choses*, lo que la arqueología de la psicología, de la mirada médica, o de las ciencias humanas vienen a mostrar es un vuelco del saber hacia la finitud en donde una serie de experiencias del lenguaje en las que el sujeto desaparece son posibles.

Podríamos decir que si la obra de Foucault fuera simplemente una apelación a experiencias literarias en las que el sujeto desaparece su obra no se distinguiría demasiado de la de autores como Blanchot, Bataille o Klossowski; del mismo modo si fuera tan solo un estudio interesado en el orden implícito de nuestra cultura su obra no se distinguiría en mucho de los estudios positivos de autores como Dumézil o Lévi-Strauss. La originalidad de los textos del período arqueológico es este esfuerzo por aproximarse a la experiencia de dos modos muy disímiles y en evidente tensión, pero que tienen en común ser experiencias de la desaparición del sujeto:

Durante largo tiempo hubo en mí una especie de conflicto mal resuelto entre la pasión por Blanchot Bataille, y por otro lado, el interés que abrigaba por algunos estudios positivos como los de Dumézil y Lévi-Strauss, por ejemplo. Pero, en el fondo, esas dos orientaciones, cuyo único denominador común era tal vez el problema religioso, contribuyeron en la misma medida a llevarme al tema de la desaparición del sujeto.²⁰³

²⁰² M. Foucault, “El pensamiento del afuera”, trad.cit. pp.298-299.

²⁰³ M. Foucault, “¿Qué es usted, profesor Foucault?”, trad.cit. P.97.

A pesar de ello permanece la tensión entre una aproximación general a la experiencia, interesada en las estructuras impersonales que están presentes incluso en la experiencia más ingenua, y una apelación a experiencias crudas, directas, a las que Foucault llega incluso a llamar personales. Esta tensión, que una misma impugnación del sujeto logra disimular, se resuelve en los libros de Foucault en los márgenes, en la forma de un análisis general de nuestra cultura o de nuestro saber que sirve para anunciar sobre el final el nacimiento de una serie de experiencias literarias en las que el sujeto desaparece. La actitud profética que adopta Foucault en sus libros no es por lo tanto la elección de un estilo sino una necesidad que nace del esfuerzo por mantener juntas estas dos orientaciones disímiles. Lo que da a los textos de este pensador su singularidad es una elección originaria que consiste en no escoger entre lo que a primera vista parece incompatible.

Para volver a los términos del comienzo podríamos decir que Foucault se vale de estos “estudios positivos” en la paradójica tarea de inscribir una experiencia de la pura negatividad. Y sin embargo hay que notar que la relación es todavía más compleja, en la medida en que esos estudios positivos solo pueden tener acceso a su objeto porque la negatividad ya está en juego desde el comienzo, porque se ha producido un ligero deslizamiento que ha hecho posible el análisis de las positivities. Como escribe Sabot “la positividad del saber no se levanta, no se ‘arqueologiza’ (si se permite la expresión), pues, sino sobre el fondo de la negatividad irreductible de una ruptura, de lo que hay de impensable en la discontinuidad...”,²⁰⁴ algo que Foucault dice con mucha belleza: “ciertamente, me parece que podría hablar de las cosas que no son sin embargo muy próximas, pero con la condición de que haya entre ellas y el momento en que escribo ese ínfimo desfase, esa delgada película a través de la cual se haya infiltrado la muerte”.²⁰⁵ De allí que como hemos dicho en el capítulo anterior los libros de Foucault tengan una curiosa estructura circular, pues todo el desarrollo tiene como finalidad anunciar el nacimiento de una nueva experiencia que funciona como la apertura que hace posible a la propia investigación. La obra de Foucault se

²⁰⁴ P. Sabot, *Para leer Las palabras y las cosas de Michel Foucault*, trad. cit., p.28.

²⁰⁵ M. Foucault, *Un peligro que seduce*, trad. Rosario Ibañes y Julián Mateo Ballorca, Madrid, cuatro ediciones, 2012, p.47.

autoimplica, se dice a si misma de una manera que no deja de tener similitudes con la experiencia literaria en lo que tiene de vacía o desobrada, lo que debería recordarnos que ella misma es en primer lugar una experiencia.

Nos gustaría cerrar este capítulo con un último comentario, hemos visto al comienzo de nuestra tesis como Foucault había abandonado su interés por fundamentar una psicopatología científica a favor de una indagación crítica de las ciencias humanas. En lo tocante a la experiencia eso significaba dejar de interrogarse por la manera en que el enfermo experimenta el mundo, para preguntarse de un modo más radical por cómo la locura llegó a ser percibida como “enfermedad mental”. Teniendo eso en cuenta podríamos agregar ahora que el interés de Foucault es por la manera en que una serie de experiencias límite se convierten en objetos de un saber positivo:

Yo me esforcé, en particular, por comprender como había transformado el hombre en objetos de conocimiento algunas de sus experiencias límite: la locura, la muerte el crimen. Aquí es donde damos con temas de Georges Bataille, pero retomados en una historia colectiva que es la Occidente y su saber. Siempre se trata de experiencia límite y de historia de la verdad.²⁰⁶

Podemos ver entonces que a la tensión entre los “estudios positivos” como los de Dumézil y Lévi-Strauss, y la pasión por Bataille y Blanchot, se suma la de estos escritores y los problemas de la epistemología francesa interesada en la historia de las ciencias. Foucault logra armonizar ambos intereses al afirmar que para él se trata de ver cómo esas experiencias límite se convirtieron en objetos de conocimiento. Pero en realidad lo que encontramos es más bien el gesto contrario, lo que a Foucault le interesa es mostrar cómo un conocimiento positivo descansa sobre una negatividad de origen que determina tanto su dinámica como su final. Como escribe en *Histoire de la folie*:

La paradoja de la psicología "positiva" en el siglo XIX es que no fuera posible más que a partir del momento de la negatividad: psicología de la personalidad por un análisis del desdoblamiento; psicología de la memoria por las amnesias, del lenguaje por las afasias, de la inteligencia por la debilidad mental. La verdad del hombre sólo se dice en el momento de su desaparición; sólo se manifiesta devenida otra que ya no es ella misma.²⁰⁷

²⁰⁶ M. Foucault “El libro como experiencia...”, trad.cit., p.53.

²⁰⁷ M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*. trad. cit., t. II, p.285

Foucault descubre esta temática en la década del cincuenta, intentando comprender la razón por la cual la psicología no lograba alcanzar su estatuto científico, empresa que como vimos él mismo había intentando. Desde entonces el motivo se mantiene llegando hasta *Les mots et les choses*, lo que a Foucault le obsesiona es tratar de entender esta forma tan peculiar de conocimiento que ha dominado la cultura de Occidente, ¿Qué es este extraño saber del hombre que “se dice en el momento de su desaparición”?,²⁰⁸ o para expresarlo como en *Naissance de la clinique* ¿Qué quiere decir que “el hombre occidental no ha podido constituirse a sus propios ojos como objeto de ciencia, no se ha tomado en el interior de su lenguaje y no se ha dado en él y por él, una existencia discursiva sino en la apertura de su propia supresión”?²⁰⁹

Esta negatividad que está en el origen del conocimiento positivo del hombre determina su dinámica como ya lo muestran los escritos de la década del cincuenta. En “La recherche scientifique et la psychologie” Foucault afirma que la psicología nace de las contradicciones que el hombre encuentra en las prácticas; así la psicología del trabajo surge de la inadaptación a la aplicación del taylorismo; la psicometría y la medida de la inteligencia de los estudios sobre el atraso escolar y la debilidad mental. En otras palabras, la psicología como ciencia positiva surge de una experiencia negativa y es esta elección de positividad a partir de las experiencias negativas la que termina por producir una destrucción de sus objetividades, pues los fenómenos como la alienación o el inconsciente, no son simplemente un reverso que iluminaría las verdades del hombre, sino aquello que impiden el acceso a éstas. Así la psicología se fundamenta en su propia imposibilidad, estableciendo una relación con su objeto enteramente negativa, y lo mismo podría decirse de todas las ciencias humanas. La consecuencia de ello para el joven Foucault era una investigación cuya dinámica no está dada por un progreso a partir de rectificaciones sucesivas de los “errores”, sino por un ejercicio de desmitificación que denuncia el carácter “ilusorio” de los saberes en la base misma en que los aprehende. Por eso su movimiento, escribe Foucault, “es el de una verdad que se deshace, de un objeto que se destruye, de una ciencia que no pretende sino

²⁰⁸ *Ídem.*

²⁰⁹ M. Foucault, *Nacimiento de la clínica...trad.cit.*, p.257

desmitificarse”.²¹⁰ *Les mots et les choses* muestra como este derrumbe del hombre no solo se encuentra en el origen, sino que es también lo que las ciencias humanas encuentran como resultado, gracias a los desarrollos de la lingüística, el psicoanálisis y la etnología. Como escribe Foucault en una entrevista posterior:

(Las ciencias humanas) nunca lograron decir lo que es en el fondo el hombre mismo. Cuando se analiza el lenguaje humano, no se descubre la naturaleza, la esencia o la libertad del hombre. En lugar de ello, se descubren estructuras inconscientes que gobiernan sin que lo advirtamos o lo queramos, y sin que jamás intervenga nuestra libertad o nuestra consciencia; estructuras que deciden el plano dentro del cual hablamos. Cuando un psicoanalista analiza el comportamiento o la consciencia de un individuo, no encuentra al hombre sino algo como una pulsión, un instinto, un impulso.²¹¹

Ante esta situación las opciones son claras, “ejercitarse en el juego de las repeticiones innecesarias, de los ajustes del sujeto y el objeto, del interior y del exterior, de lo vivido y del conocimiento”²¹² o “profundizar la negatividad del hombre hasta el punto extremo en que se corresponden sin separación el amor y la muerte, el día y la noche (...) y terminar filosofando a martillazos”.²¹³ La apuesta de Foucault no será dar un fundamento realmente positivo a las ciencias humanas, sino volver el rostro hacia aquella negatividad, o como diría Hegel “mirar cara a cara lo negativo y permanecer cerca de ello”.²¹⁴ En la década del cincuenta Foucault concluirá su crítica afirmando que “la psicología sólo se salvará con un retorno a los infiernos”,²¹⁵ desde el marco marxista y fenomenológico esto podía significar tanto atender a las luchas sociales como a los desgarramientos de la conciencia, en la década del sesenta en cambio, hacer el viaje de Caronte equivaldrá a profundizar en aquellas experiencias del lenguaje en las que el sujeto se borra, conectando un problema epistemológico con una experiencia estética de la desaparición.

²¹⁰ M. Foucault, “La recherche scientifique et la psychologie”, ed.cit.,p.157.

²¹¹ M. Foucault, “Todo se convierte en objeto de un discurso”, en *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2013, pp. 114-115.

²¹² M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*. trad.cit. p. 291.

²¹³ *Ibid.*, p.290.

²¹⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad.cit, p.24.

²¹⁵ M. Foucault, “La recherche scientifique et la psychologie”, ed. cit., p.158.

Capítulo VI

Política y experiencia

En el año 1969 se produce el encuentro de Michel Foucault con el clima de agitación política que desde el año anterior sacude a Francia, y que tendrá como resultado un desplazamiento de sus temas de interés y una radicalización de sus posiciones políticas. El encuentro llega con algo de demora, desde 1966 y hasta fines de 1968 Foucault se halla en Túnez, ejerciendo la docencia. No será por lo tanto testigo ni participe de las luchas estudiantiles y obreras del mayo francés, aunque por una ilusión retrospectiva algunos lo sitúen allí. Es el caso de Blanchot quien jura haber conversado con Foucault en el patio de la Sorbonne, sin que éste supiera con quién estaba hablando, pero sus colegas le dicen que eso es imposible, que Foucault estaba lejos de Francia.²¹⁶

No es que Foucault hubiera perdido el tiempo, durante su estadía en Túnez se halló en la situación de tener que prestar asistencia a los estudiantes detenidos que protestaban contra el gobierno. “La policía entró a la universidad, aporreó a muchos estudiantes, hirió gravemente a varios de ellos y los encarceló. Algunos fueron condenados a ocho, diez y hasta catorce años de cárcel. Varios siguen allí”.²¹⁷ Acaso por el dramatismo de los hechos, o quizás porque sintiera la necesidad de justificar su ausencia y presentar sus credenciales políticas, es que se referirá a Túnez como su ingreso en la arena política: “Eso es lo que fue Túnez para mí: tuve que entrar en el debate político. No fue mayo del 68 en Francia, sino marzo del 68 en un país del Tercer Mundo”.²¹⁸

Todavía en la década del ochenta cuando Ferry y Renaut publiquen su crítica de “*la pensée 68*” no dudarán en referirse a Foucault, un verdadero sinsentido si tenemos en cuenta que para 1968 Foucault no era el autor de *Surveiller et punir* sino de un denso estudio titulado *Les mots et les choses*.²¹⁹ El Foucault que llega a París en 1969 era un

²¹⁶ M. Blanchot, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, éditions fata morgana, 1986, p.9.

²¹⁷ M. Foucault, “El libro como experiencia...” trad.cit., p.78

²¹⁸ *Ibid.*, p.79.

²¹⁹ Véase Eribon, D. *Michel Foucault y sus contemporáneos*, trad. cit., cap. “La crítica y sus monstruos”, pp.67-120.

académico interesado en las mutaciones del saber, y vapuleado por la izquierda radical que no dudaba en acusarlo de tecnócrata y gaullista debido a su concepción de la historia y del sujeto. El propio Foucault no parecía preocuparse demasiado por ello, su actitud podía ser la de un provocador que en plena polémica sobre el estructuralismo y el humanismo, no dudaba en tomar distancia de la generación anterior contraponiendo las agitaciones del espíritu a la frialdad analítica:

Hemos vivido la generación de Sartre sin duda como una generación valiente y generosa, apasionada por la vida, por la política, por la existencia...Sin embargo nosotros nos hemos descubierto a nosotros mismos otra cosa, otra pasión: la pasión del concepto y de lo que yo denominaría el "sistema".²²⁰

Para fines de la década del sesenta, sin embargo, la política volvía a entrar en escena, y no solo en las calles sino también en las universidades, pues el efecto inmediato del movimiento de mayo fue hacer estallar el recinto sagrado del aula. Foucault llegará a Francia para ocuparse del departamento de Filosofía en el recientemente inaugurado Centro Experimental de Vincennes, una institución hija de la reforma de la enseñanza superior tras las revueltas estudiantiles. Para el gobierno francés se trataba de crear una institución modelo, la "universidad del siglo XX",²²¹ para los estudiantes de derribar los muros del saber, de poner en cuestionamiento la reproducción del sistema capitalista. Las clases en Vincennes comenzaron en enero de 1969, y como era de esperar bastaron unas pocas semanas para que ocurriera el bautismo de fuego y la sucesión de hechos típica: la toma de las instalaciones por parte de los estudiantes, los enfrentamientos con la policía, la improvisación de barricadas, las detenciones masivas.

Los años que van desde 1969 hasta fines de la década del setenta son decisivos por varias razones, en principio porque es allí donde Foucault adquiere el rostro que hoy nos resulta más familiar. Pero más que señalar la manera en que logró dar forma a una imagen pública nos interesa el modo en que, tomando distancia de la figura del intelectual comprometido encarnada por Sartre, Foucault inventó su propia manera de ser un intelectual y una manera igualmente única de intervenir públicamente. Quizás en

²²⁰ M. Foucault, "A propósito de Las Palabras y las Cosas" en *Saber y verdad*, trad. cit., p.32.

²²¹ D. Eribon, *Michel Foucault*, trad. cit., p. 249.

esta actitud, en este *ethos* para trasponer una expresión con que caracterizará a la modernidad,²²² debamos ver uno de sus mayores legados.

Foucault busca plantear problemas concretos, específicos, pero no por eso menos generales ni menos importantes. Son problemas con frecuencia desatendidos como la locura, el crimen o la sexualidad, que escapan a los programas tradicionales de los partidos de izquierda, pero que están igualmente insertos en una trama de luchas. Antes que ofrecer respuestas Foucault ofrece problematizaciones, y lo hace en toda su radicalidad de manera que ninguna solución inmediata venga a obturarlas, que nada impida que hagan su trabajo de inquietar el suelo firme de lo que somos.²²³ La tarea de Foucault no es la de construir grandes sistemas filosóficos, ni imaginar órdenes sociales perfectos, es producir estudios históricos “bajo el sol de la gran investigación nietzscheana”²²⁴ que vengan a desnaturalizar nuestra relación con las cosas y con nosotros mismos, que sacudan la pesada evidencia de los fenómenos para devolverlos a la precariedad de su historia, a una contingencia desde la que sea posible crear algo nuevo. Estudios que generen una suspensión allí donde domina la repetición ciega de las prácticas y con ello la reproducción de las relaciones de poder. En el marco de este programa se conduce por lo bajo, no solo es un empirista que se mantiene cerca de los datos de un dominio, es también un pragmatista que fabrica sus herramientas en el desarrollo mismo de una investigación abierta, y que las pone a disposición de otros, para que inventen nuevos usos en el marco de otras luchas. Esta metodología de trabajo está acompañada de una ética igualmente original: que le dice no a los portavoces, a los profetas y a los legisladores; que como expresó alguna vez Deleuze renuncia a “la indignidad de hablar por los otros”,²²⁵ una moral que Foucault alguna vez llamó “anti-estratégica” en tanto es respetuosa de la singularidad que se subleva.²²⁶

²²² M. Foucault, “¿Qué es la ilustración?”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales volumen III*. trad. Ángel Gabilondo, Barcelona, Paidós, 1999, p. 342.

²²³ Véase M. Foucault, “El libro como experiencia...” trad.cit.

²²⁴ M. Foucault, “Prefacio” trad. cit., p.124.

²²⁵ M. Foucault, “Un diálogo sobre el poder” en *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, trad. Miguel Morey, Buenos Aires, Alianza, 2008, p.27.

²²⁶ M. Foucault, “¿Es inútil sublevarse?” en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales volumen III*. trad. Ángel Gabilondo, Barcelona, Paidós, 1999, p.207.

Este trabajo que Foucault realiza de manera ardua en el texto, donde está involucrado todo un esfuerzo considerable de investigación, se prolonga en su manera más inmediata de intervenir públicamente, en la que adopta una actitud nominalista que atiende a la especificidad de cada lucha y cada demanda en una situación concreta, renunciando así a las totalizaciones y a los programas políticos. Recordando su fallida experiencia política en el Partido Comunista Francés dirá: “Desde mi afiliación al PCF, pasando por todas las cosas que sucedieron en el transcurso de los años y de las que ya le hablé, solo había rescatado de mi experiencia política un poco de escepticismo muy especulativo. No lo oculto”.²²⁷ Foucault no volverá a tener una pertenencia orgánica a ningún partido o fuerza política, para él ya no habrá partidos sino partidas.

En 1971 fundará el Groupe d'information sur les prisons (GIP), dedicado a recoger y publicar información de primera mano sobre la situación carcelaria, ese mismo año participará del Comité Djellali que investigará la situación de los inmigrantes y organizará acciones contra el racismo. También estará en algunas de las reuniones de los “comités de Verdad-Justicia” que impulsan los maoístas en todo el país. Lo que hay en común en todas estas experiencias es el interés de Foucault por investigar, recabar información y visibilizar situaciones de dominación. No es entonces casualidad que lo encontremos participando de la creación de la Agence de Presse-Libération (APL) proyecto que derivará en el periódico *Libération*.

En este marco, que aquí apenas podemos esbozar, es que Foucault va a volver a su obra temprana, a *Histoire de la folie* y a *Naissance de la clinique*, en una relectura que enfatiza la cuestión del poder. Así es como dirá: “Cuando ahora lo pienso de nuevo me pregunto, ¿de qué pude hablar, por ejemplo, en la *Historia de la locura*, o en el *Nacimiento de la clínica*, si no era del poder?”.²²⁸ Al mismo tiempo *Les mots et les choses*, y *L'archéologie du savoir* quedarán como un paréntesis en el que aún hoy se mantienen. Philippe Sabot, que ha dedicado un estudio completo al primero de estos libros, lamentaba la situación con estas palabras:

²²⁷ M. Foucault, “El libro como experiencia”, trad.cit., p.78.

²²⁸ “Verdad y poder”, trad. cit., p.180.

(...) No puede sino sorprender la estrategia de caracterizada elusión de la que fue objeto *Las palabras y las cosas*, no solo por parte del propio Foucault (en quien esa estrategia adopta la forma de una negación), sino también en el conjunto de trabajos universitarios dedicados a esta obra: todo transcurría como si la “arqueología de las ciencias humanas” representara un “fracaso”, una desafortunada excrecencia en medio del trabajo de Foucault, que las perspectivas abiertas por los textos anteriores (sobre la locura o la enfermedad) y posteriores (sobre el poder, la sexualidad, sobre sí mismo) permitían corregir, incluso borrar.²²⁹

Lo importante para nosotros es que Foucault va a releer su obra como una interrogación sobre el poder, y a dedicar sus siguientes libros al estudio de su funcionamiento histórico. El propio Foucault era consciente de lo que esta relectura podía tener de forzada y respondía aplicando a su obra el mismo tipo de conciencia histórica con el que lee a otros autores:

Ahora bien, soy perfectamente consciente de no haber empleado prácticamente este término [poder] y de no haber tenido este campo de análisis a mi disposición. Puedo decir que existía una cierta incapacidad para hacerlo que estaba ligada, con toda seguridad, a la situación política en la que nos encontrábamos.²³⁰

Para Foucault fue la situación política la que permitió el desbloqueo epistemológico hacia una teorización del poder. Y agregará que es este mismo contexto el que hizo posible un enfoque que ya no estuviera atado a los modelos de la soberanía o la legalidad. Durante este período Foucault realizará una revolución teórica en el estudio del poder, al cuestionar la concepción tradicional que lo piensa en términos esencialmente jurídicos y a sus efectos como negativos. Foucault producirá una aproximación estratégica en la que éste no es una sustancia o un atributo sino una relación, un poder que lejos de irradiar o descender desde un único polo define una infinidad de puntos de enfrentamiento. Por otra parte sostendrá una concepción positiva en la que el poder produce subjetividad y verdad, lo que no quiere decir que ellas sean un simple efecto de aquel. De esta manera Foucault se aparta de una concepción muy limitada que también había sido la suya:

Hasta ese momento [se refiere a *L'ordre du discours*, conferencia de 1970] aceptaba la concepción tradicional del poder, el poder como mecanismo esencialmente jurídico lo que dice la ley, lo que prohíbe, lo que dice no, con toda una letanía de efectos negativos:

²²⁹ Sabot, P. *Para leer Las palabras y las cosas de Michel Foucault*, trad. cit., p. 10.

²³⁰ M. Foucault, “Verdad y poder”, trad. cit., p.180.

exclusión, rechazo, barrera, negaciones, ocultaciones, etc. Ahora bien, considero inadecuada esta concepción. Sin embargo, me había servido en la *Historia de la locura* (lo que no quiere decir que ese libro sea en sí mismo satisfactorio o suficiente), pues la locura es un caso privilegiado: durante el período clásico el poder se ejerció sin duda sobre la locura al menos bajo la forma privilegiada de la exclusión.²³¹

Surveiller et punir será el primer laboratorio para esta nueva aproximación al poder, y si es importante para nosotros no es por lo que allí dice sobre la “experiencia”, sino por lo que no dice sobre ella. En efecto este libro significará el abandono o la puesta entre paréntesis de esta noción que solo volverá a aparecer con fuerza en *L'usage des plaisirs*.

Lo que Foucault estudia en *Surveiller et punir* son “sistemas punitivos concretos”²³² y lo hace en el marco de una “economía política” del cuerpo.²³³ Si Foucault empleaba en *Histoire de la folie* el término “experiencia” en un sentido algo confuso para designar una unidad que incluía elementos tan heterogéneos como las teorías, prácticas, instituciones y formas de sensibilidad colectiva, ahora estamos frente a un análisis mucho más concreto y específico cuya unidad son estos sistemas punitivos, entendidos como tecnologías de poder. En palabras de Gros:

Para Foucault, no es cuestión de preguntarse, ante mecanismos punitivos precisos, de qué teoría penal, sistema de representaciones, sensibilidad colectiva o incluso estructura social se deducen o son consecuencia, sino en qué tecnología general de poder se inscriben tales métodos de castigo.²³⁴

Esto no quiere decir que no existan continuidades profundas con los trabajos anteriores. Nuevamente el libro se encarga de desenmascarar una serie de transformaciones que se presentan a sí mismas como un triunfo del humanismo y del conocimiento científico, en este caso la benignidad de las penas. Más que un relajamiento del poder Foucault ve en estos cambios una transformación en sus técnicas y un desplazamiento en su objeto cuyo resultado es una forma de dominación más sutil. Este poder tiene como blanco a la subjetividad, a la cual atraviesa y constituye como objeto de conocimiento.

²³¹ M. Foucault, “Las relaciones de poder penetran en los cuerpos”, en *Microfísica del poder*, trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1979, p. 154.

²³² M. Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, trad. Aurelio Garzón del Camino, siglo XXI editores Buenos Aires, 2009, p. 34.

²³³ *Ibid.*, p.34.

²³⁴ F. Gros, *Michel Foucault*, trad. cit., p.83.

Como en los trabajos anteriores *Surveiller et punir* cuestiona la manera en que se naturalizan gestos históricos alienantes, que luego se presentan como verdades ahistóricas. Sobre esos gestos es que pueden fundarse tanto el objeto como el ámbito de desarrollo de las ciencias humanas a partir de las cuales el hombre moderno accede a un conocimiento de sí mismo, y que se da siempre de manera negativa, es decir bajo la forma de su pérdida, de su alienación.

En cambio ya no se trata de experimentar una región anterior a la positividad del saber, no se busca estudiar las condiciones de posibilidad de una experiencia, ni tampoco anunciar una experiencia del lenguaje en la que el sujeto desaparece. Pero si en *Surveiller et punir* desaparece la noción de experiencia como un elemento central no por eso deja de estar presente en las reflexiones de la época.

Un primer uso de la noción de “experiencia” tiene que ver con una memoria colectiva, que va acumulándose gracias al aprendizaje de las distintas luchas, y en la que un grupo puede reconocerse como tal y extraer valiosos ejemplos. Es en este sentido que Foucault hablará de la necesidad de crear una “crónica de la memoria obrera”, un proyecto que piensa para el periódico *Libération*, como parte de su permanente esfuerzo por darle la palabra a los otros, por recoger información y ponerla a circular. En una entrevista a un operario de la fábrica Renault dirá:

Hay en la memoria de los trabajadores, experiencias fundamentales fruto de las grandes luchas: el Frente Popular, la Resistencia...Pero los periódicos, los libros, los sindicatos sólo mencionan lo que les conviene, cuando no lo relegan sencillamente al olvido. Debido a estas omisiones, no se puede sacar provecho del saber y de la experiencia de la clase obrera. Sería interesante recopilar en torno al diario todos estos recuerdos para contarlos y sobre todo para poder utilizarlos y definir, partiendo de ellos posibles instrumentos de lucha.²³⁵

Como podemos apreciar este primer uso del concepto de “experiencia”, se inscribe en la ética ya mencionada de Foucault, por la cual rechaza erigirse en vocero de los explotados o marginados, o asumir el rol de intelectual clarividente, siempre dispuesto a orientar las luchas, dictar cursos de acción o prescribir modelos de sociedad. Foucault

²³⁵ M. Foucault, “Pour une chronique de la mémoire ouvrière”, en *Dits et écrits. Tome II 1970-1975*, Paris, Gallimard, 1994, p. 399.

desea quitarles a los filósofos esta posición de privilegio que se han dado a sí mismos para “hacer hablar a toda clase de experiencias”.²³⁶

Habrà que destruir la idea de que la filosofìa es el ùnico pensamiento normativo. Es preciso que las voces de una cantidad incalculable de sujetos hablantes resuenen, y hay que hacer hablar a una experiencia innumerable. El sujeto hablante no debe ser siempre el mismo. No deben resonar ùnicamente las palabras normativas de la filosofìa. Hay que hacer hablar a toda clase de experiencias, prestar oídos a los afásicos, los excluidos, los moribundos. Puesto que nosotros estamos afuera, en tanto que ellos hacen efectivamente frente al aspecto sombrío y solitario de las luchas. Creo que la tarea de un practicante de la filosofìa que viva en Occidente es prestar oídos a todas esas voces.²³⁷

Junto a estas experiencias de resistencia al poder, con sus saberes diseminados en todo el cuerpo social, y que Foucault busca registrar y difundir, encontramos también aquellas experiencias singulares de vidas que fueron apagadas por el poder, por los discursos que decidieron o hablaron en nombre de ellos. Son las memorias que Foucault exhuma trabajando en lo que ya en *Histoire de la folie* refería como “los archivos un poco polvorientos del dolor”²³⁸: en primer lugar la memoria de Pierre Rivière,²³⁹ un campesino del siglo XIX, considerado por sus vecinos como idiota, y que asesinó a su madre, su hermana y su hermano. Foucault descubre estas memorias en los *Annales d'hygiène publique et de médecine légale* de 1836, mientras se encontraba estudiando la relación entre psiquiatría y justicia penal. La publicación, un *dossier* sobre el caso Rivière, incluía junto a las memorias una serie de informes médicos sobre el parricida y un conjunto de autos que sirvieron en el proceso judicial. Foucault publica todos estos documentos, añadiéndole las noticias de la época, y una parte de las memorias que no había sido incluida en la revista. Y es que lo que al pensador le interesa es no solo este texto autobiográfico, con su belleza y horror, sino también toda la serie de discursos médicos, psicológicos, judiciales, criminológicos, que se construyeron en torno al asesino y su relato. El interés que despertaron las memorias de Rivière en su época cobra sentido cuando se las inscribe en el marco de una

²³⁶ M. Foucault, “Metodología para el conocimiento del mundo: cómo deshacerse del marxismo” en *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2012, p.110.

²³⁷ *Ídem*.

²³⁸ M. Foucault, “Prefacio” trad.cit., p.130.

²³⁹ M. Foucault (ed.), *Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, mi hermana y mi hermano...* trad. Joan Viñoly, Barcelona, Tusquets Editor, 1977.

transformación, que Foucault estudia en *Surveiller et punir*, por medio de la cual la justicia ya no juzga únicamente los actos sino también las personas. Ya no se trata de establecer la verdad de un delito, determinar su autor, aplicarle una sanción legal, sino sobre todo de establecer con la ayuda de un saber científico una calificación sobre los individuos, sobre lo que son, serán y puede ser, y prescribir una normalización posible:

Esta curiosidad por el criminal no existía en absoluto en el siglo XVIII, en el que se trataba simplemente de saber si el inculpado había cometido realmente aquello que se le imputaba.²⁴⁰

La cuestión de ¿quién es ese individuo que cometió este crimen? es nueva. (...) Nosotros en este libro no quisimos en absoluto hacer un análisis psicológico, psicoanalítico o lingüístico de Pierre Rivière, sino mostrar la maquinaria médica y judicial que rodea toda la historia.²⁴¹

Pocos años más tarde, trabajando en los archivos del departamento de Charente-Maritime durante sus investigaciones para *Histoire de la sexualité*, Foucault se encontró con el conmovedor relato de Herculine Barbin o “Alexina B.”²⁴²; un hermafrodita del siglo XIX y uno de los pocos casos de cambio de sexo en los registros de esa época. Inscripta como mujer, educada en un medio religioso y femenino en donde tuvo sus primeros besos y caricias con otras internas, la vida de Herculine dio un giro imprevisible cuando tras unos exámenes médicos se constató su “escandalosa” condición anatómica. Obligada por la justicia a rectificar su estado civil en función de lo que la ciencia determinó como su “sexo verdadero”, vivió sus últimos años como hombre hasta que víctima de la depresión se quitó la vida por asfixia carbónica. Para Foucault, la suerte de Herculine estuvo determinada por una parte por una época que concebía al sexo de manera binaria, haciendo del hermafroditismo una condición aparente, un error o un engaño, que la mirada atenta del médico debía disipar. Por la otra por una sociedad que buscó, tal como sigue haciéndolo, las verdades más ocultas

²⁴⁰ M. Foucault, “Entrevista sobre la prisión: el libro y su método” en *Estrategias de poder. Obras esenciales, Volumen II*, trad. Fernando Álvarez Uría y Julia Varela, Paidós, Barcelona, 1999, p.308.

²⁴¹ *Ídem*.

²⁴² Serrano, A. (Ed.) *Herculine Barbin. Llamada Alexina B. Presentado por Michel Foucault*. Madrid, Talasa Ediciones, 2007.

del individuo en el sexo. En el cruce entre ambas se inscribe la tragedia de Herculine, “uno de los héroes desgraciados de esta ‘cacería’ de la identidad”.²⁴³

El caso de Rivière y el de Herculine tienen dos cosas en común, por un lado ambos se vinculan, ya sea a través del crimen o de una sexualidad que escapa al binarismo, a la transgresión, por el otro estamos ante sujetos que fueron objeto de curiosidad por parte de un saber médico y psicológico, y en torno a los cuales se produjeron discursos científicos.

Foucault reconoce la condición trágica de esas vidas, atiende al dolor de una singularidad que se expresa en estos textos, y reconoce también la capacidad de estos escritos de subvertir nuestros saberes, como cuando se refiere al “trastorno, propio de un razonamiento como el de Rivière”,²⁴⁴ y los intentos tranquilizadores de inscribirlo como el discurso de un loco o un criminal, o a la manera en que las memorias de Herculine deshacen nuestro binarismo a través de un empleo libre de los artículos masculinos y femeninos. Por el otro, Foucault sabe que esos gritos de dolor hablan ya desde una captura por parte del poder, aunque solo sea por la compulsión a hablar, a entregarse a un ejercicio de desciframiento de sí, a la descripción meticulosa de sus vidas.

Esto es más claro en *La vie des hommes infâmes*, un libro proyectado por Foucault pero del que finalmente no publicó más que la introducción.²⁴⁵ La idea del filósofo era crear una “antología de vidas”,²⁴⁶ formada por personajes oscuros, destinados al olvido, retratados no a partir de sus memorias sino únicamente a través de los archivos de encierro, archivos policiales, órdenes reales y *lettres de cachet*. Los hombres infames a los que alude el título no son los grandes criminales, que gozan su propia clase de gloria, son esas “existencias destinadas a no dejar rastro”²⁴⁷, y de las que no sabríamos

²⁴³ M. Foucault, “El sexo verdadero”, en Serrano, A. (Ed.) *Herculine Barbin. Llamada Alexina B. Presentado por Michel Foucault*. Madrid, Talasa Ediciones, 2007, p.16

²⁴⁴ M. Foucault “Presentación”, en *Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, mi hermana y mi hermano...* trad. Joan Viñoly, Barcelona, Tusquets Editor, 1977, p.12.

²⁴⁵ M. Foucault, “La vida de los hombres infames”, en *Estrategias de poder. Obras esenciales, Volumen II*, trad. Fernando Álvarez Uría y Julia Varela, Paidós, Barcelona, 1999.

²⁴⁶ *Ibid.*, p.389.

²⁴⁷ *Ibid.*, p.393.

nada si no fuera porque un poder interesado en los pequeños desórdenes de lo cotidiano, las iluminó por un instante, antes de apagarlas para siempre:

Todas estas vidas que estaban destinadas a transcurrir al margen de cualquier discurso, y a desaparecer sin que jamás fuesen mencionadas, han dejado trazos –breves, incisivos y con frecuencia enigmáticos- gracias a su instantáneo trato con el poder, de forma que resulta ya imposible reconstruirlas tal y como pudieron ser “en estado libre”. Únicamente podemos llegar a ellas a través de las declaraciones, las parcialidades tácticas, las mentiras impuestas que suponen los juegos del poder y las relaciones de poder.²⁴⁸

En este sentido es que Foucault habla de “leyendas”,²⁴⁹ estas vidas trágicas solo existen para nosotros a través de los documentos oficiales que las nombran, su existencia es puramente verbal, algo para ser leído. Todo lo que sabemos de ellas es a través de pequeños textos que no son simples referencias a una realidad, sino que la producen. Cada una de las palabras que quería recoger Foucault determinaron el destino de las personas que describieron, decidieron sobre la libertad, la desgracia y a veces hasta la muerte de ellas, son por lo tanto “fragmentos de discursos que arrastran fragmentos de una realidad”.²⁵⁰

Si antes nos referíamos a la experiencia de un grupo como una memoria de las luchas y un saber que las instituciones oficiales ignoran, aquí estamos ante experiencias singulares a las que por lo general solo tenemos acceso a través de unos archivos que vienen a ser como una memoria del poder. Cuando al final de su carrera Foucault defina a la experiencia como la correlación histórica, al interior de una cultura, entre campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad, volverá a referirse a los casos de Rivère y Herculine, como parte de su permanente esfuerzo por mostrar la relación entre las experiencias singulares y las estructuras generales de cada época:

Son también estos tres mismos ejes y el juego entre tipos de saber, formas de normalidad y modos de relación consigo mismo y los otros los que, a mi juicio, dan su valor de experiencias significativas a casos individuales como los de Pierre Rivière o Alexina B., e incluso a la dramatización permanente de los asuntos de familia que encontramos en las *lettres de cachet* del siglo XVIII.²⁵¹

²⁴⁸ *Ídem.*

²⁴⁹ *Ibid.*, p.394.

²⁵⁰ *Ibid.*, p.392.

²⁵¹ M. Foucault, “*Historia de la sexualidad: un prefacio*”, trad.cit., p.191.

Hasta el momento hemos señalado dos relaciones entre política y experiencia presentes en la obra de Foucault, lo que ellas poseen en común es que la “experiencia” aparece como algo que se tiene. Pero junto a esta acepción hallamos con frecuencia otra, donde la experiencia es algo que se hace, y con ella aparece al verbo “experimentar”. En efecto, un tercer uso lo encontramos ligado a una práctica política experimental, en donde el término “experiencia” explota su vínculo etimológico con el *experimentum*, subrayando su carácter abierto, provisorio, o empírico. En este contexto es que “experiencia” aparece en Foucault como lo opuesto a la “utopía” política, no en el sentido que ésta tiene de un no-lugar sino como un esquema pre-figurado que se traslada a la realidad. En un diálogo con estudiantes del lycée publicado en 1971, Foucault se expresa en esta línea:

Jean François: El movimiento actual tendría necesidad de una utopía y de una reflexión teórica que superasen el campo de las experiencias vividas, parceladas y reprimidas.

Michel Foucault: Y si se dijese lo contrario: que es necesario renunciar a la teoría y a los discursos generales. Esta necesidad de teoría forma parte todavía de este sistema que se quiere destruir.

Jean François: ¿Cree usted que el simple hecho de echar mano de la teoría proviene todavía de la dinámica del saber burgués?

Michel Foucault: Sí, posiblemente. Yo opondría por el contrario la experiencia a la utopía. La sociedad futura se perfila quizás a través de experiencias como la droga, el sexo, la vida comunitaria, una conciencia diferente, otro tipo de individualidad. Si el socialismo científico se ha desvinculado de las utopías en el siglo XIX, la socialización real se desprenderá posiblemente de las experiencias en el siglo XX.²⁵²

La apelación a las experiencias puede funcionar entonces como contrapartida de un pensamiento utópico muy en boga en la época. Para Foucault “Imaginar otro sistema, constituye todavía actualmente parte del sistema”²⁵³, y esto sucede no solo porque al hacerlo se toman prestados contenidos de aquel mundo que se pretende dejar atrás, sino de una manera más radical porque la necesidad misma de teorías, de programas, de discursos generales, forma parte de la vieja matriz de pensamiento. La experiencia,

²⁵² M. Foucault, “Más allá del bien y del mal” trad. cit., pp.42-43.

²⁵³ *Ibid.*, p.42.

en cambio, supone siempre esa apertura, esa indeterminación, de lo que procede a través de tanteos.

Pero al mismo tiempo es importante destacar que las “experiencias” a las que hace alusión la cita no son experiencias corrientes, como las que reivindicaría la fenomenología, sino marginales y contestarías. Si se quisiera volver a la dimensión topológica presente en la utopía como no-lugar, deberíamos decir que las “experiencias” están más cerca de lo que Foucault había denominado heterotopías,²⁵⁴ espacios absolutamente otros, que sin ser menos reales que el resto de los espacios los impugnan. Estos espacios remiten además a una temporalidad propia, por lo que son al mismo tiempo heterocronías. Sin embargo hay que aclarar que Foucault nunca confunde ambos términos.

Finalmente debemos notar que las experiencias a las que alude la cita pertenecen a nuestro presente pero al mismo tiempo anuncian la sociedad futura al plantear nuevas relaciones con los demás y con uno mismo. Cuando años más tarde Foucault recuerde su paso por el Partido Comunista hablará de su intento por combinarlo con sus lecturas de Nietzsche y Bataille, un esfuerzo por ser un “comunista nietzscheano”,²⁵⁵ lo que calificará como “verdaderamente insoportable, y si se quiere, ridículo”.²⁵⁶ En la medida en que su lectura de estos autores se suele datar como posterior a su militancia comunista, es probable que esto sea falso,²⁵⁷ sin embargo da cuenta de una interrelación entre lo que son las experiencias personales vinculadas al extrañamiento o la desaparición del sujeto, y la política radical. En ambos casos se trata de dirigirse hacia lo otro, lo extraño:

El interés por Nietzsche y Bataille no era una manera de alejarnos del marxismo o el comunismo. Era la única vía de acceso a lo que esperábamos del comunismo. Es indudable que la filosofía hegeliana no atendía el rechazo del mundo en el cual vivíamos. Estábamos en la búsqueda de otros caminos para encauzarnos hacia lo totalmente otro que creíamos encarnado por el comunismo.²⁵⁸

²⁵⁴ M. Foucault, “Espacios diferentes” en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales volumen III*. trad. Ángel Gabilondo, Barcelona, Paidós, 1999.

²⁵⁵ M. Foucault, “El libro como experiencia...” trad.cit., p. 44.

²⁵⁶ *Ídem*.

²⁵⁷ D. Macey, *Las vidas de Michel Foucault*, trad. cit. p.75.

²⁵⁸ M. Foucault, “El libro como experiencia...”, trad.cit., p. 44.

Lamentablemente Foucault nunca profundiza sobre esta relación entre política y experiencia. Y es que tal vez la obra de Foucault ofrezca menos una reflexión sobre la política que sobre el poder, o para ser más precisos, análisis históricos, específicos, sobre sus mecanismos. El análisis de Foucault es algo pobre en lo que atañe a la vida en común, a la intensidad de la política como aquella actividad que de manera constitutiva supone un encuentro con la alteridad. Lo que falta es esa dimensión que atañe a la pregunta sobre cómo vivir juntos, y a todas las invenciones que los hombres son capaces de realizar colectivamente. De allí que no sorprenda lo poco explotado del vínculo entre política y experiencia. Existe sin embargo una serie de reflexiones, acaso las más bellas de Foucault, donde esa riqueza está presente con todo su colorido afectivo y su insistencia en la creatividad común, fragmentos donde algo así como una política experimental, vinculada a la creación de formas de vida, se vislumbra. Nos referimos a aquellos artículos y entrevistas de la década del ochenta en que se ocupa de las problemáticas de la comunidad gay.

Al comienzo de este capítulo hemos mencionado casi de una manera mítica el encuentro de Foucault con Túnez y la Francia convulsionada de 1969, ahora nos gustaría señalar a los fines de nuestra exposición otro encuentro igualmente importante, esta vez a comienzos de la década del setenta. Nos referimos a los viajes de Michel Foucault a los Estados Unidos, donde se topará con otro modelo de universidad y con un clima de libertad sexual desconocido en Francia. Pero aquí lo importante no es tanto la permisividad de la vida sexual, como la cultura que se crea alrededor de ella, con sus barrios, lugares de encuentro, sus publicaciones y sus expresiones artísticas. Así como un siglo atrás Alexis de Tocqueville se había fascinado con la vitalidad de la sociedad civil norteamericana, este nuevo viajero francés lo hará con la rica trama de relaciones allí presentes.

Tanto en estos artículos como en sus libros Foucault no piensa a la homosexualidad como una constante transhistórica. En *L'usage des plaisirs*, por ejemplo, sigue a Dover en su afirmación de que los griegos no tenían un concepto ni una experiencia de la homosexualidad. Para los griegos lo decisivo no era el objeto hacia el que se orienta el

deseo sino el rol que asume el sujeto en la relación sexual. En otras palabras, lo que importaba era si el sujeto era pasivo –condición que compartían las mujeres y los esclavos – o activo – condición reservada para el hombre libre – más que si el acto sexual se realizaba entre personas del mismo sexo o no. Lo que era moralmente reprobable era que un hombre libre se pasivizara, que asumiera para otro la posición de objeto de placer, no que mantuviera relaciones sexuales con otros hombres.

Siendo la homosexualidad un fenómeno cultural, lo que a Foucault le interesa particularmente es que las relaciones entre personas del mismo sexo han dado lugar a diferentes experiencias históricas, con sus modos de vida, y sus maneras de reconocerse en esas prácticas. Aparecen así sociedades monosexuales, ámbitos de convivencia que inventan sus propios estilos de vida, y que en los Estados Unidos vuelven a florecer. Para Foucault lo verdaderamente escandaloso de la homosexualidad no es el acto sexual mismo; lo que no puede inscribirse socialmente son sus relaciones amistosas, su rica trama de afectos, que entorpecen los mecanismos de dominación. En una entrevista dirá:

Pienso que es eso lo que vuelve "perturbadora" a la homosexualidad: el modo de vida homosexual más que el acto sexual mismo. Imaginar un acto sexual que no se ajusta a las leyes de la naturaleza, no es eso lo que inquieta a las personas. Pero que los individuos comiencen a amarse, ése sí es un problema. Se toma la institución a contrapelo; con intensidades afectivas que la atraviesan, y a un mismo tiempo la cohesionan y perturban: véase el ejército, donde incesantemente se convoca el amor entre hombres y a la vez se le condena. Los códigos institucionales no pueden validar esas relaciones de intensidades múltiples, de colores variables, movimientos imperceptibles, formas cambiantes.²⁵⁹

Por eso no basta con lograr la aceptación de este tipo de relaciones, lo que no deja de ser un paso importante en un mundo donde todavía se persigue a los homosexuales. El verdadero desafío es ser capaces de inventar nuevas relaciones con los demás y con nosotros mismos. No es entonces extraño que para Foucault "El problema de la homosexualidad tiene como desarrollo último el problema de la amistad".²⁶⁰ Por eso mismo trasciende a los intereses de esa comunidad, siendo particularmente importante

²⁵⁹ M. Foucault, "De l'amitié comme mode de vie", en *Dits et écrits. Tome IV 1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994, p. 164.

²⁶⁰ *Ídem*.

en un mundo donde las relaciones sociales se han empobrecido profundamente, reducidas a unos pocos modelos social o jurídicamente aceptados:

(...) vivimos en un mundo legal, social e institucional donde las relaciones posibles son extremadamente poco numerosas, extremadamente esquematizadas, extremadamente pobres. Está por supuesto, la relación de matrimonio y las relaciones de familia, pero cuántas otras relaciones tendrían que poder existir, poder encontrar su código no en instituciones sino en eventuales soportes; cosa que no sucede en absoluto.²⁶¹

Hay por lo tanto que construir nuevas relaciones, nuevas maneras de ser juntos, la política puede ser una experiencia sumamente intensa, y un laboratorio de formas de vida. En este marco Foucault abogará por un derecho relacional que lejos de acotar nuestras relaciones con los demás sirva de soporte para crear otras maneras de vincularnos.

Ahora bien, estos experimentos no excluyen las relaciones de poder como podría pensarse, no solo porque pueden darse como espacios de resistencia sino por el hecho de que pueden trabajar creativamente con esas relaciones. Aquí hay que volver la mirada hacia al fenómeno del sadomasoquismo tal como Michel Foucault lo interpreta en esos años. Foucault no ve en el sadomasoquismo una práctica que revelaría la naturaleza agresiva de las personas, antes que expresar una verdad se trata de una invención de nuevos placeres. Lo que las prácticas S/M nos muestran, en primer lugar, es que “podemos producir placer a partir de objetos muy extraños, utilizando ciertas partes inusitadas de nuestro cuerpo en situaciones muy inhabituales, etc”.²⁶² En resumen “la posibilidad de utilizar nuestro cuerpo como la fuente posible de una multiplicidad de placeres”.²⁶³ El sadomasoquismo deshace la unidad y homogeneidad del cuerpo multiplicando las zonas erógenas allí donde primaba la monarquía del sexo, en el sentido etimológico de un único principio o fundamento. Por eso Foucault declara

²⁶¹ M. Foucault, “El triunfo social del placer sexual. Una conversación con Michel Foucault”, en *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2013. p.116.

²⁶² M. Foucault, “Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad”, en *Michel Foucault, Estética, Ética y Hermenéutica*, trad. Ángel Gabilondo, Barcelona, Paidós, 1999, p.420.

²⁶³ *Ídem*.

en otro lugar que “la sexualidad es aburrida”,²⁶⁴ y hablará de la necesidad de una “desexualización del placer”, una ruptura con la idea “de que el placer físico siempre proviene del placer sexual y que el placer sexual es la base de todos los placeres posibles”.²⁶⁵

Pero hay también un aspecto más inmediatamente político que esta deconstrucción del cuerpo y la multiplicación de los placeres. Lo segundo a destacarse es que el sadomasoquismo no constituye “una reproducción, en el interior de la relación erótica, de la estructura del poder”,²⁶⁶ sino “una puesta en escena de estructuras del poder mediante un juego estratégico capaz de procurar un placer sexual o físico”.²⁶⁷ La importancia del sadomasoquismo es por lo tanto que constituye un espacio propio en que se inventan nuevas relaciones con los demás, nuevos placeres y maneras de ser del sujeto incorporando el poder como un elemento central. Si las relaciones de poder tienden a cristalizarse, por el contrario el sadomasoquismo muestra una relación “siempre fluida”,²⁶⁸ donde si bien existen papeles estos pueden ser invertidos, e incluso cuando se mantienen se aceptan solo como una ficción, una parte del juego.²⁶⁹ En síntesis lo que el sadomasoquismo nos muestra es que una política experimental vinculada a la creación de formas de vida no excluye las relaciones de poder ni encuentra en ellas un límite, sino que puede integrarlas creativamente, como un elemento positivo e incluso como algo deseable.

Por último, debemos hablar de una cuarta relación entre política y experiencia en la obra de Foucault, y que si bien solo se encuentra formulada de manera explícita en una entrevista posterior puede decirse que está presente en todos sus trabajos. Esta relación es una de las más destacadas en las lecturas de Kevin Thompson²⁷⁰, Judith

²⁶⁴ M. Foucault. “Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso”, en *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2013, p.123

²⁶⁵ M. Foucault, “Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad”, trad.cit., p.420.

²⁶⁶ *Ibíd.*, p. 425.

²⁶⁷ *Ídem.*

²⁶⁸ *Ídem.*

²⁶⁹ *Ídem.*

²⁷⁰ K. Thompson, “Experience”, ed.cit.

Revel²⁷¹ y Timothy O'Leary²⁷² y aparece cuando se considera a las obras del autor atendiendo a su pragmática o sus efectos. Para el filósofo se trata de hacer, a través del estudio histórico de un tema -como puede ser la locura o la sexualidad - una experiencia de aquello que somos, que nos permita ser de otra manera, al establecer nuevas relaciones con ese dominio:

Para mí, la cuestión es hacer yo mismo, e invitar a otros a hacer conmigo, a través de un contenido histórico determinado, una experiencia de lo que somos, de lo que es no sólo nuestro pasado sino también nuestro presente, una experiencia de nuestra modernidad de tal modo que salgamos de ella transformados.²⁷³

La politicidad del análisis pasaría por esta desnaturalización de una serie de experiencias que no son más que una cristalización de relaciones de saber y poder, el análisis de Foucault busca devolverlas a su contingencia de manera que otras experiencias puedan surgir. Aquí podemos apreciar cómo en Foucault el estudio de lo que "somos" es inseparable del de aquello que podemos hacer con nosotros mismos, o para decirlo de otra manera que el análisis histórico de las experiencias generales, no puede escindirse de las experiencias transformadoras:

La experiencia a través de la cual llegamos a aprehender de manera inteligible algunos mecanismos (por ejemplo el encarcelamiento, la penalización, etc.) y el modo como logramos apartarnos de ellos al percibirlos de otra forma deben constituir una misma cosa. Ese es en verdad el meollo de lo que hago.²⁷⁴

El análisis de Foucault está construido de manera tal que pueda producir un efecto de extrañamiento o toma de distancia respecto de uno mismo. En este sentido su obra se inscribe en una larga tradición que vincula a la filosofía con el asombro, pero aquí no se trata de un maravillarse ante los fenómenos naturales ni ante lo ente en su totalidad, hablamos del asombro que produce experimentar aquello que somos, o mejor aún, aquello que hemos llegado a ser, en tanto sujetos de la modernidad, y el primer efecto de esa experiencia es paralizante. Como recuerda Foucault en relación a la publicación de *Surveiller et punir*.

²⁷¹ J. Revel, "Experiencia", trad.cit.

²⁷² T. O'Leary, "Rethinking experience with Foucault", ed.cit.

²⁷³ M. Foucault, "El libro como experiencia..." trad.cit., p.36.

²⁷⁴ *Ibid.*, pp.38-39.

Cuando salió el libro, diferentes lectores –en particular agentes de vigilancia, asistentes sociales, etc.,-emitieron este singular juicio: “Es paralizante; puede ser que haya en él observaciones justas pero, de todas maneras, sin duda tiene límites, porque nos bloquea, nos impide seguir con nuestra actividad”. Respondo que esa reacción, justamente, prueba que el trabajo ha dado resultado, que ha funcionado como yo quería. Se lo lee, pues, como una experiencia que cambia, que impide que sigamos siendo los mismos o que mantengamos con las cosas, con los otros, el mismo tipo de relación que antes de la lectura.²⁷⁵

La experiencia que nos propone Foucault sobre aquello que somos tiene como efecto sacudirnos, arrancarnos, impedirnos ser como éramos, e introduce una suspensión allí donde primaba la repetición ciega de las prácticas, o donde el pensamiento se limitaba a pensar lo mismo. Pero además este extrañamiento o toma de distancia funciona como una primera apertura hacia una experiencia de lo extraño o “lo totalmente otro”, al ponernos *fuera* de nosotros mismos.

²⁷⁵ *Ibíd.*, p.40.

Capítulo VII

Experiencia y subjetivación

En el capítulo anterior vimos cómo el desplazamiento de Foucault hacia la problemática del poder significó una puesta entre paréntesis de su interés por la experiencia. Con *Surveiller et punir* ya no se hablará de experiencias históricas, sino de dispositivos, de tecnologías de poder, y de su funcionamiento en el marco de una economía política de los cuerpos. Sin embargo, hemos visto también cómo la noción de experiencia reaparecía en entrevistas y artículos de la época, sea como un saber acumulado por las luchas colectivas, como las vivencias de una singularidad en su encuentro con el poder, como experimentación política, o como una ontología histórica de nosotros mismos que nos permita ser de otra manera. El primer volumen de *Histoire de la sexualité*, aunque evidentemente se ocupa de algo distinto que *Surveiller et punir*, no por eso deja de ser una continuación de los desarrollos metodológicos de aquel libro y forma parte de un mismo intento por reformular la teoría del poder. En una entrevista de 1977 Foucault deja en claro que es esta preocupación por el poder la que también está en el centro de su libro sobre la sexualidad:

Para mí lo esencial del trabajo es una reelaboración de la teoría del poder y no estoy seguro que el solo placer de escribir sobre la sexualidad fuese motivo suficiente para comenzar esta serie de seis volúmenes (al menos), si no me sintiese empujado por la necesidad de replantear un poco esta cuestión del poder.²⁷⁶

Sin embargo para el segundo volumen de *Histoire de la sexualité* titulado *L'usage des plaisirs* asistimos a un desplazamiento y una reorganización del esquema de trabajo, que se corre del problema del poder para centrarse en la cuestión de la subjetividad, dando inicio a lo que en las periodizaciones clásicas de la obra de Foucault se considera una tercera etapa de su producción, y que frecuentemente recibe el nombre de “ética”. Con *L'usage des plaisirs* Foucault ya no se propone estudiar a la “sexualidad” como dispositivo de poder, sino hacer una genealogía del *sujeto* del deseo, de cómo el hombre se vio llevado a reconocerse como tal, y a encontrar en el deseo su verdad:

²⁷⁶ M. Foucault, “Las relaciones de poder penetran en los cuerpos” trad.cit., p 157.

En lugar de estudiar la sexualidad en los límites del saber y el poder, traté de ir más atrás para descubrir cómo, para el sujeto mismo, se ha constituido la experiencia de la sexualidad como deseo.²⁷⁷

Pero más que esta genealogía del sujeto de deseo *L'usage des plaisirs* se interesa por la manera en que los antiguos problematizaron los actos y placeres sexuales, y cómo esta problematización se dio no como una mera interrogación teórica, sino a través de todo un conjunto de prácticas o técnicas, con las que los antiguos buscaron darse forma. Lo que a Foucault parece fascinarle antes que la sexualidad es la manera en que en torno a la cuestión de los placeres sexuales se elaboró una ética orientada a la estilización de la propia vida, lo que llama una “estética de la existencia”:

La idea del *bios* como material para una obra de arte es algo que me fascina. También la idea de que la ética puede ser una estructura muy vigorosa de la existencia, sin ninguna relación con lo jurídico *per se*, con un sistema autoritario, con una estructura disciplinaria. Todo esto es muy interesante.²⁷⁸

Así es como Foucault volviendo a la problematización antigua de la sexualidad descubre todo el dominio de las “artes de la existencia”, cuya historia nunca llega a reconstruir en profundidad, pero que sabemos fueron recuperadas en el Renacimiento y tuvieron un momento de desarrollo importante en el siglo diecinueve en la forma del dandismo. Foucault define a estas “artes de la existencia” del siguiente modo:

Las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo.²⁷⁹

En síntesis, son prácticas que el sujeto realiza sobre sí mismo para estilizar su existencia. Es conocida la crítica que realizó Pierre Hadot, el historiador de los “ejercicios espirituales”, a estos últimos libros: lo que Foucault llama “técnicas del sí-mismo” está demasiado centrado en el “sí mismo”. Lo que el filósofo desconoce o elude es la dimensión cósmica que estas prácticas espirituales tenían para los antiguos,

²⁷⁷ M. Foucault, “Una estética de la existencia”, trad.cit., p.132.

²⁷⁸ M. Foucault, “Sobre la genealogía de la ética: una visión de conjunto de un trabajo en proceso”, en H.L.Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001, p.268.

²⁷⁹ M. Foucault, *Historia de la sexualidad 2*, trad. cit., p. 17-18.

ejercicios por medio de los cuales se intentaba superar la parcialidad del yo para cobrar una conciencia de sí como parte de la naturaleza o la razón universal. De esta manera según Hadot es que Foucault caería en un esteticismo:

Me temo un poco que al centrar demasiado exclusivamente su interpretación en el cultivo del sí-mismo (...) y de una manera general, al definir su modelo ético como una estética de la existencia, M. Foucault proponga un cultivo de sí mismo demasiado puramente estético, es decir, temo que se trate de una nueva forma de “dandismo” en su versión del siglo XX.²⁸⁰

Algo similar ocurre con la manera en que Foucault traduce *techné tou biou* como “estética de la existencia” o “artes de la existencia”, lo que para Timothy O’Leary supone introducir un sentido anacrónico, demasiado moderno y esteticista, en las fuentes.²⁸¹ En efecto la palabra *techné* es mucho más amplia que nuestro término “arte” y remite a una pericia o saber hacer que puede encontrarse en las actividades más diversas, desde el constructor de barcos hasta el orador.²⁸² Del mismo modo la palabra griega *kalós* no puede traducirse como “bello”, como hace Foucault, sin que pierda su parentesco con lo bueno y adecuado. Aquí no nos interesa entrar en estas cuestiones terminológicas ni en polémicas sobre la interpretación que hace Foucault de los clásicos, pero sí señalar el carácter fuertemente estético, aunque sin dudas irreductible a ello, que tienen estas reflexiones. En una entrevista Foucault dirá:

Lo que me sorprende es que en nuestra sociedad el arte se haya convertido en algo que sólo se relaciona con los otros objetos y no con los individuos o con la vida. Ese arte es algo especializado, o que es producido por expertos que son artistas. Pero ¿podría alguien convertir su vida en una obra de arte? ¿Por qué puede la lámpara de una casa ser un objeto artístico, pero no nuestra propia vida?²⁸³

Foucault también comienza a pensar su propia práctica intelectual de un modo muy cercano a estos intereses. Como los textos que analiza en *L'usage des plaisirs*, desearía que sus libros fueran leídos atendiendo a su pragmática: son libros que

²⁸⁰ P. Hadot, “Reflexiones sobre la noción de ‘cultivo de sí mismo’”, en AAVV, *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, p.224.

²⁸¹ T. O’Leary, *Foucault and the Art of Ethics*, Salisbury, Continuum, 2002, cap. 2 “Alcibiades Goes Wilde”

²⁸² Véase W. Tatarkiewicz, *Historia de seis ideas. Arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*, trad. Francisco Rodríguez Martín, Madrid, Tecnos, 2001, cap.III, 2, “El arte: historia de un concepto” y cap.III, 3, “El concepto de belleza”.

²⁸³ M. Foucault, “Sobre la genealogía de la ética...” trad. cit., p.269.

intentan producir una transformación en nosotros mismos, en nuestro modo de ser y de pensar. Más que ofrecer un estudio erudito o la exposición de un sistema filosófico estamos ante dispositivos que funcionan como operadores ontológicos tanto para el lector como para su autor. Si Foucault escribe es porque está interesado en transformarse a sí mismo, pero al igual que ocurre con los antiguos estas prácticas no dejan de tener una dimensión estética y existencial importante para él:

La verdad, odio decirlo, pero es cierto, que no soy realmente un buen académico. Para mí, el trabajo intelectual está relacionado con lo que se podría denominar esteticismo, en el sentido de transformación individual.²⁸⁴

El vínculo con el arte está tanto en el tipo de trabajo por el que el sujeto se da a sí mismo una forma, como en las cualidades que esa vida adquiere a través de un esfuerzo:

Es por eso que trabajo como un perro, y lo he hecho así toda mi vida. No estoy interesado en el nivel académico de lo que hago, porque siempre he estado dedicado a mi propia transformación. Es por eso también que cuando me dicen: 'Bueno, pensaba eso hace pocos años y ahora dice algo distinto', mi respuesta es: (Risa) 'Bueno, ¿cree que he trabajado tanto todos estos años para decir lo mismo y no haber cambiado?' Esta transformación de uno mismo por el propio conocimiento es, en mi opinión, algo cercano a la experiencia estética. ¿Para qué pintaría un pintor sino para ser transformado por su propio trabajo?²⁸⁵

Ahora bien, este nuevo interés de Foucault por la auto-transformación es el marco en el que se inscribe la reaparición de la noción de experiencia. En primer lugar para designar el tipo de trabajo que Foucault hace, en contraposición al trabajo de un teórico:

Soy un experimentador y no un teórico. Llamo teórico a quien construye un sistema general, sea de deducción, sea de análisis, y lo aplica de manera uniforme a campos diferentes. No es mi caso. Soy un experimentador en el sentido de que escribo para cambiarme y no pensar lo mismo que antes.²⁸⁶

Foucault por momentos se vale de un sentido ingenuo de experiencia para calificar a sus libros, así puede decir en esa misma entrevista que todos sus libros se relacionan con experiencias, en el sentido de que parten de una vivencia o un hecho biográfico:

²⁸⁴ M. Foucault, "El yo minimalista", trad.cit., p.97.

²⁸⁵ *ídem*.

²⁸⁶ M. Foucault, "El libro como experiencia..." trad.cit., p.34

No hay libro que haya escrito sin, al menos en parte, una experiencia directa, personal. He tenido una relación personal, compleja, con la locura y la institución psiquiátrica. He tenido con la enfermedad y también con la muerte cierta relación. He escrito sobre el nacimiento de la clínica y la introducción de la muerte en el saber médico en un momento en que esas cuestiones tenían cierta importancia para mí. Lo mismo se aplica, por razones diferentes, a los casos de la prisión y la sexualidad.²⁸⁷

Pero también aclara inmediatamente que “no se trata en absoluto de trasladar al saber experiencias personales. En el libro, la relación con la experiencia debe permitir una transformación, una metamorfosis”.²⁸⁸ He aquí el sentido con el que Foucault hablará de sus trabajos como “libros-experiencia”, a diferencia del “libro-verdad” y el “libro-demostración” se trata de un ejercicio por medio del cual se intenta pensar de otra manera.²⁸⁹ Es con este sentido que también Foucault reivindicará al ensayo – género literario que desde Montaigne se asocia estrechamente a la “experiencia” – al que entiende como una prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad.

Como es evidente este nuevo desarrollo del libro como “experiencia”, se apoya en un sentido mucho más general del término. Ese sentido es el que asocia la “experiencia” con la auto-transformación, como queda en claro en el siguiente pasaje:

Jamás pienso del todo lo mismo, por el hecho de que mis libros son para mí experiencias, en un sentido que querría el más pleno posible. *Una experiencia es algo de lo que uno mismo sale transformado.*²⁹⁰

En este sentido la experiencia tiene que ver entonces con lo que Foucault llama la “sujetivación”, pero hay que aclarar que ello no guarda ninguna relación con el “sujeto” entendiéndolo como el fundamento o depositario de la experiencia. Recordemos aquí que si para la mayor parte de la generación de Foucault la experiencia estaba inevitablemente comprometida con la metafísica del sujeto y de la presencia, Foucault intentaba pensar una experiencia que no apelara a ninguna presencia en el mundo. Esto ya se veía en los primeros libros donde intentaba apartarse de la idea fenomenológica de experiencia, entre otras cosas a través de un estudio de las condiciones de posibilidad de la experiencia. Más aún esta aproximación crítica se

²⁸⁷ M. Foucault, “El libro como experiencia...”, trad.cit., p.34.

²⁸⁸ *Ídem.*

²⁸⁹ *Ibid.*, p.40

²⁹⁰ M. Foucault, “El libro como experiencia...”, trad.cit., p.33.

distanciaba de Kant mediante una historización del *a priori* y un rechazo al recurso de una subjetividad trascendental. De manera paralela Foucault realizó una serie de artículos sobre literatura donde lo que se subrayaba era un conjunto de experiencias que lejos de ser del sujeto eran una experiencia del lenguaje en la que el sujeto desaparecía. Podemos decir del mismo modo que en los escritos de la década del ochenta la “experiencia” no señala ningún sujeto anterior, no hay por lo tanto un “retorno del sujeto” si entendemos por éste el principio o destinatario de una experiencia. Todo esto lo encontramos formulado explícitamente por parte de Foucault, cuando en una entrevista de la época le preguntan si las experiencias tienen como condición de posibilidad al sujeto, responde de manera tajante:

En absoluto. La experiencia es la racionalización de un proceso, asimismo provisional, que desemboca en un sujeto, o más bien en sujetos. Llamaré subjetivación al proceso por el que se obtiene la constitución de un sujeto, más exactamente de una subjetividad, que evidentemente no es sino una de las posibilidades dadas de organización de una conciencia de sí.²⁹¹

El párrafo tiene su importancia pues nos muestra, como ya hemos anticipado, que en este momento de la obra de Foucault “la experiencia es la racionalización de un proceso (...) que desemboca en un sujeto”,²⁹² y que ese proceso es el que recibe el nombre de “subjetivación”.

Resulta interesante constatar que si en los escritos de la década del sesenta sobre literatura Foucault hablaba de la “experiencia” en relación a aquellas circunstancias o acontecimientos en los que la subjetividad desaparece, es llevada al límite o estallada, en una palabra a distintos modos de la “desubjetivación”, aquí nos encontramos por el contrario con un uso ligado a la “subjetivación”. Igualmente destacable es que en ambos casos estamos ante experiencias que suponen una cierta transformación o modificación del modo de ser del sujeto que tienen un determinado valor estético. Podríamos decir que la búsqueda intelectual de Foucault se asocia a experiencias que vinculan una determinada poética con una destitución o una reelaboración de los modos de ser del sujeto. Así, una primera etapa de su producción se inspira en la

²⁹¹ M. Foucault, “El retorno de la moral”, trad.cit., p.390.

²⁹² *Ídem.*

estética de la desaparición, abrevando en una literatura de la “experiencia límite” de autores como Bataille, Blanchot o Klossowski; mientras que hacia el final se concentrará en las “artes de la existencia” del mundo antiguo. Considerada de este modo la trayectoria intelectual de Foucault se nos presenta como un arco que va desde una poética de la desubjetivación a la subjetivación, permitiendo distanciarnos de los esquemas tripartitos con los que se divide generalmente su obra. Sin embargo es importante mostrar como estas figuras también se invierten. Tomando sus textos sobre literatura podemos ver que hay una singular manera de desaparecer, un modo de no ser el mismo que nos permite distinguir las poéticas de Blanchot, Bataille o Klossowski. Recordemos aquí la referencia que ya hemos citado de Foucault a Bourbaki:

Acaso la diferencia irreductible entre las investigaciones matemáticas y nuestras actividades sea que las borraduras destinadas a apuntar al anonimato marcan con mayor contundencia la firma de un nombre que los portaplumas ostentosos. Y podría agregarse que Bourbaki tiene su estilo y su modo muy propios de ser anónimo.²⁹³

Esta misma paradoja de una desubjetivación singularizadora la encontramos formulada más adelante, cuando Foucault afirma: “mi manera de no seguir siendo el mismo es, por definición, la parte más singular de lo que soy”.²⁹⁴ Pero también encontramos una paradoja similar en el otro extremo de su producción intelectual, en la forma de un ejercicio de subjetivación que sin embargo conquista una desubjetivación. En esta ocasión estamos ante un pliegue, una reflexividad presente en la idea del cuidado de sí (*souci de soi*) pero que, no obstante, como señaló Agamben, tiene como logro desasirse (*se déprendre de soi-même*).²⁹⁵ En los dos casos vemos como un polo se transforma en su contrario: la desubjetivación subjetiva en su singularización, y la subjetivación desubjetiva en su perpetuo desasimiento. De esta manera es como si Foucault tocara, sin proponérselo, los dos extremos que definen a la modernidad, como si recorriera un *continuum*, en el que el arco finalmente se cierra y en el que la reflexión encuentra su propio límite. Acaso sea más productivo pensar a la modernidad no como

²⁹³ M. Foucault, “Sobre las maneras de escribir la historia” en *¿Qué es usted profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2013, p.168.

²⁹⁴ M. Foucault, “Pour une morale de l'inconfort” *Dits et écrits. Tome III 1976-1979*, Paris, Gallimard, 1994, p. 784.

²⁹⁵ G. Agamben, “Une biopolitique mineure. Entretien avec Giorgio Agamben”, publicado en *Vacarme* 10, hiver 1999, pp. 4-10.

el triunfo de la metafísica del sujeto, sino como el espacio en el que el sujeto y su impugnación pueden existir, y donde las poéticas de la subjetivación conviven con los sueños estéticos de la desaparición.

El sujeto como forma

Nos gustaría hacer aquí un pequeño paréntesis para señalar de qué manera lo que parece una caída en el esteticismo por parte de Foucault se encuentra profundamente enraizado en su proyecto, y cómo aquello que parece lo más superficial da cuenta de una transformación histórica sobre la que todavía no hemos reflexionado.

En una entrevista para el *Corriere della Sera* fechada en 1981 Foucault señalaba sus preocupaciones de juventud, que eran las de numerosos intelectuales franceses:

Si me remonto a los años cincuenta, a la época en que el estudiante que yo era leía los primeros textos de Lévi-Strauss y de Lacan, me parece que la novedad era la siguiente: descubríamos que la filosofía y las ciencias humanas vivían en una concepción muy tradicional del sujeto humano.²⁹⁶

Para el joven Foucault se hacía evidente que “no bastaba con decir ora con unos que el sujeto era radicalmente libre, ora con los otros que estaba determinado por las condiciones sociales. Descubríamos que había que tratar de liberar lo que se oculta detrás del empleo aparentemente simple del nombre ‘yo’”.²⁹⁷ A esta tarea se entregará buena parte de su reflexión, sin embargo no es hasta la década del ochenta que el autor decide sistematizar su obra como una historia de los modos de la subjetividad. Como señala Miguel Morey “Foucault va a rearmar toda su trayectoria anterior, releyéndola ahora desde el problema del sujeto, y dotándola de un sentido retrospectivo que afila su agresividad y multiplica sus posibilidades”.²⁹⁸

²⁹⁶ M. Foucault, “Lacan, le « libérateur » de la psychanalyse” en *Dits et écrits. Tome IV 1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994, p.205.

²⁹⁷ *Ídem*.

²⁹⁸ Morey M. “Introducción: la cuestión del método” en M. Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, 1990, p. 21.

No debemos olvidarnos que Francia es la cuna del giro hacia el sujeto, para los jóvenes franceses romper con la idea de sujeto era también separarse de una larga tradición filosófica, más aun, el problema del sujeto era el problema mismo del fundamento metafísico. En efecto, como señala Heidegger, la tarea de Descartes fue “crearle el fundamento metafísico a la liberación del hombre a favor de una libertad como autodeterminación con certeza de sí misma”.²⁹⁹ No es que Descartes desconfiara de los fundamentos en sí sino de aquellos que habían sido colocados como válidos. Lo que hará el pensamiento moderno, una vez caída la certeza de la verdad revelada, será poner este fundamento o *arkhé* en el propio sujeto. La filosofía posterior a Descartes mantendrá lo esencial del gesto. El sujeto deviene ahora: 1) *Fundamento del saber*: como depositario de las ideas innatas o como condición del darse de los objetos. 2) *Fundamento del orden político*: como fundador de un orden ahora diferente del natural, y que surge de un pacto entre sujetos racionales, iguales y libres. 3) *Fundamento ético*: a partir de una ética autónoma fundada en la ley de la razón.

En contraposición, lo que caracteriza a la filosofía contemporánea es un pensar abismal o *sin fundamento*, este pensar somete a crítica al sujeto en tanto *subjectum*, literalmente lo que subyace, el sustrato. Por eso, si analizamos la triple ordenación que Foucault da a sus textos veremos algo interesante: 1) ya no se trata de pensar al sujeto como fundamento de la verdad, sino de producir “una ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad que nos constituye como sujetos de conocimiento”³⁰⁰ (primer eje de estudio). 2) Tampoco se trata de pensar al sujeto como fundamento del orden político, sino de hacer “una ontología histórica de nosotros mismos en relación con un campo de poder”³⁰¹ (segundo eje de estudio). Por último, no se busca una ética fundada en el sujeto trascendental, sino las relaciones éticas por medio de las cuales nos constituimos a nosotros mismos (tercer eje de estudio). Como podemos ver, estamos por un lado ante una inversión del planteo tradicional en el que el sujeto pierde

²⁹⁹ M. Heidegger “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2001, p.87

³⁰⁰ M. Foucault, “Sobre la genealogía de la ética” trad. cit., p, 270.

³⁰¹ *Ídem*.

su posición de fundamento, pasando de lo constituyente a lo constituido, y del *explanans* al *explanandum*. Como señala Étienne Balibar:

(...) el movimiento típico del estructuralismo reside en una operación simultánea de deconstrucción y reconstrucción del sujeto, o de deconstrucción del sujeto como *arché* (causa, principio, origen) y de reconstrucción de la subjetividad como efecto, es decir de pasaje de la subjetividad constituyente a la subjetividad constituida.³⁰²

Pero además estamos aquí ante un cambio radical: el sujeto deja de ser “sustancia” y se convierte en “forma”. Foucault lo señala explícitamente: “(el sujeto) no es una sustancia. Es una forma, y esta forma no es sobre todo ni siempre idéntica a sí misma”.³⁰³ De este modo la genealogía funciona como un pasaje desedimentador entre un sujeto en sentido fuerte y una pura subjetivación.

Ahora lejos del pensar en torno a un sujeto sustancial que sostiene la realidad la reflexión partirá de la propia debilidad ontológica. En la medida en que esta debilidad impone un ejercicio continuado de modelización de la existencia es que podemos hablar de un carácter estético de la subjetividad. Lo que debemos notar es que la consecuencia necesaria del sujeto como *forma* debía ser el arte, en tanto es esta actividad la que se ocupa de la producción de la misma. Foucault lo sintetiza en una entrevista: “A partir de la idea de que el yo no es algo que nos es dado, pienso que no hay una única consecuencia práctica: tenemos que crearnos a nosotros mismos como obras de arte”. Foucault va a entender a la ética como estas relaciones consigo mismo en donde se modela la subjetividad. Si se ocupa de la ética antigua es porque ve en ella una verdadera “estética de la existencia” capaz de oponerse a las prácticas normalizadoras.

Ahora bien ¿qué presupone desde un punto de vista metafísico que el sujeto devenga una “forma”?, ¿y qué quiere decir que el *bios* se convierta en el material para una obra de arte? La pregunta inquietante que se abre con Foucault tal vez no sea ¿qué significa que la vida ingrese al campo de la política?, sino ¿qué quiere decir que la vida

³⁰² É. Balibar, “El estructuralismo: ¿Una destitución del sujeto?”, trad. Facundo Gómez y Julián Ferreyra en *Instantes y Azares*, vol. 6, No 4-5, p.164.

³⁰³ M. Foucault “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales volumen III*. trad. Ángel Gabilondo, Barcelona, Paidós, 1999, p.403.

(*bios*) ingrese al campo del arte (*techné*)?. Desplazamiento desde la biopolítica a la más general *techné tou biou*, pero tomada en el sentido ambivalente y por momentos anacrónico que Foucault le da como arte y técnica, al traducirla como “artes de la existencia” y “técnicas de vida”

Planteada de este modo, estamos frente a la relación entre estética y subjetividad. Hay sin embargo una modificación en nuestro planteo respecto de la pregunta clásica, mientras que incluso estudios como el de Agamben³⁰⁴ apuntan a comprender cómo surge la estética como reino de la subjetividad –con su correspondiente olvido de la cuestión ontológica del arte a favor del estudio de la subjetividad artística como público o creador- nuestro problema es el contrario: entender de qué manera la subjetividad es estetizada, de qué manera ingresa al campo de la estética, al ser tomada, aprehendida por ésta, y qué es lo que ello significa. A fin de cuentas, Heidegger también había señalado que “el peligro supremo es que el hombre, fabricándose a sí mismo, no experimente ya otras necesidades que las suscitadas por las necesidades de su autofabricación”.³⁰⁵ Pero por eso mismo quizás debamos interrogarnos hasta el fondo una afirmación mucho más general de nuestra época, aquella según la cual el sujeto “no es una sustancia. Es una forma”.

Las condiciones de la experiencia

Hasta el momento hemos visto de qué manera Foucault asocia en sus últimos escritos la noción de “experiencia” a la subjetivación, y cómo esta subjetivación tiene un carácter marcadamente estético, pero esto es solo una parte de la historia. Del mismo modo que en el período arqueológico encontramos un uso de la experiencia como “experiencias límite” en las que el sujeto desaparece, y un sentido más general vinculado a una indagación crítica, pero que viene anunciar hacia el final de los textos aquellas otras experiencias, aquí encontramos también un doble registro.

Para comprender este segundo sentido de la noción de experiencia es necesario atender a los motivos que, según explica el autor, demoraron la publicación del

³⁰⁴ G. Agamben, *El hombre sin contenido*, trad. Eduardo Margareto Kohrmann, Barcelona: Áltera, 2005.

³⁰⁵ M. Heidegger, *Seminario de Le Thor 1969*, trad. Diego Tatián, Alción Editora, Córdoba, 1995, p.57.

segundo volumen de *Histoire de la sexualité*. Como sostiene en la introducción, con este libro no quería realizar una historia de los comportamientos – la evolución de las prácticas sexuales - ni de las representaciones –las ideas científicas, religiosas o filosóficas sobre ella - sino una historia de la “sexualidad”. Las comillas, nos dice, están puestas allí por una razón, buscan tomar una distancia respecto de una noción familiar, poner entre paréntesis su carácter evidente. El término mismo, ¿no tiene poco más de dos siglos?, pero si Foucault señala eso no es porque esté interesado en un cambio de vocabulario: la aparición de la “sexualidad” en el siglo diecinueve es correlativa a una transformación en los dominios del conocimiento, en las reglas y las normas, y en la manera en que los individuos se reconocen en las prácticas. En definitiva, explica Foucault, al nacimiento de una nueva experiencia. Lo que Foucault entiende por experiencia aparece a continuación:

Se trataba, en suma, de ver cómo, en las sociedades occidentales modernas, se había ido conformando una “experiencia” por la que los individuos iban reconociéndose como sujetos de una “sexualidad”, abierta a dominios de conocimiento muy diversos y articulada con un sistema de reglas y de restricciones. El proyecto era por lo tanto el de una historia de la sexualidad como experiencia, si entendemos por experiencia la correlación, dentro de una cultura, entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad.³⁰⁶

Como podemos apreciar, por “experiencia” se entiende la correlación histórica entre tipos de saber, normatividad y subjetividad. Estos elementos se corresponden a cada uno de los momentos de la producción de Foucault, en donde tienen diferentes acentuaciones, pues para Foucault se trataría siempre de estudiarlos en sus relaciones. Así nos dice que el saber fue la preocupación central en sus libros del periodo arqueológico como *Les mots et les choses* o la *L'archéologie du savoir*, la normatividad o el poder en trabajos como *Surveiller et punir* y *La volonté de savoir*, finalmente *L'usage des plaisirs* señala un tercer desplazamiento hacia la temática de la subjetividad. Vemos por lo tanto que la “experiencia” es en este momento un concepto decisivo, si no el concepto central de Foucault, en tanto es lo que engloba y articula todas sus preocupaciones. Sin embargo debemos advertir que el autor también emplea el término “experiencia” para designar los procesos de subjetivación que entrarían en el

³⁰⁶ M. Foucault, *Historia de la sexualidad 2*, trad. cit., 10.

tercer eje. De esta manera cuando en la primera versión de este prefacio explica el riesgo que ha tomado al modificar el proyecto original de su obra, señalando que después de todo “el esfuerzo y el placer del libro consisten en ser una experiencia”,³⁰⁷ es claro que no se refiere a esta correlación histórica entre saber, normatividad y subjetividad, sino a la experiencia en el sentido ya apuntado de un proceso en el que “uno mismo sale transformado”.³⁰⁸ En otras palabras, hay un uso paradójico por el que “experiencia” nombra a la vez un conjunto y un elemento del mismo. Y es una tensión que está presente en toda su obra, e incluso diríamos que constituye uno de sus rasgos salientes.

Nos parece que este doble registro, con sus tensiones evidentes, es –junto con el rechazo a una apelación al sujeto – lo característico del tratamiento de Foucault de la experiencia. Pero hay que entender las tensiones no solo como el límite que encuentra un pensamiento, sino como aquello a lo que, al estar inevitablemente confrontado, se constituye como su fuente creativa. En efecto, Foucault está tan interesado por las experiencias personales en las que el sujeto se transforma, deviene otro, como por los estudios impersonales que permiten captar las condiciones de posibilidad de una experiencia. Si Foucault se limitara a lo primero, su obra no se distinguiría demasiado de la Blanchot o Bataille, si se limitará a lo segundo, diríamos que hace estudios positivos como los de Dumézil o Lévi-Strauss. Pero Foucault es quien es en la medida en que se propone la imposible tarea de conciliar lo inconciliable. Este desnivel –que un mismo rechazo al sujeto permite atenuar– es lo que Foucault busca salvar siempre en los márgenes, de allí esos típicos cierres proféticos, donde Foucault anuncia algo nuevo, en la forma de lo otro, lo extraño: en el periodo arqueológico el análisis sin sujeto de una serie de experiencias históricas está construido de manera tal que pueda anunciar sobre el final el nacimiento de una “experiencia” en la que el sujeto desaparece.

³⁰⁷ M. Foucault, “Historia de la sexualidad: un prefacio”, trad.cit., 194.

³⁰⁸ M. Foucault, “El libro como experiencia...” trad.cit., p.33

En su artículo “Foucault’s Philosophy of experience”,³⁰⁹ Gary Gutting sostiene que la aproximación de Foucault a la experiencia fracasa en su intento de distinguirse de la fenomenología, en tanto las llamadas “experiencias límite” que le opone no ocupan en su obra un lugar central. Lo que le interesaría a Foucault es más bien la experiencia normal (*normal experience*)³¹⁰, por ejemplo la manera en que las personas “normales”³¹¹ (en comillas en el original) perciben a quienes identifican como locos. Por supuesto, aclara, Foucault se dedica a estas experiencias con el único propósito de quitarles su privilegio, devolviéndolas a su contingencia y mostrando su origen bajo. En este sentido acepta que la obra de Foucault puede abrir las puertas a experiencias más allá de los límites que la normalidad intenta definir, pero para Gutting “los escritos de Foucault se limitan a una paciente disección de la experiencia normal, como mucho proveyendo destellos distantes de experiencias límite prometidas”.³¹² Desde nuestra mirada Gutting está en lo correcto al decir que las experiencias límite no son centrales para Foucault, pero esto es porque no ocupan el centro geográfico de su obra, en cambio encontramos en sus libros del período arqueológico una serie de estudios sobre las experiencias históricas cuya finalidad es anunciar sobre el cierre el nacimiento de estas otras experiencias. Trabajos contruidos de manera tal que arrojen esos “destellos distantes de experiencias límite prometidas”. Pero no se trata tan solo de inscribir esas experiencias límite en un estudio más amplio de las experiencias históricas, ya que estas experiencias que encontramos en el cierre son a su vez el afuera que hacen posible el trabajo arqueológico emprendido. De manera que los libros de Foucault tienen una curiosa estructura circular donde la primera y la última página se tocan.

En la década del ochenta Foucault volverá a la noción de experiencia, y otra vez aparecerá el doble registro, ahora como la correlación histórica entre saber, normatividad y subjetividad y por el otro como un proceso de subjetivación. Por eso no sorprende que vuelva a Kant para proponer una actitud histórico-crítica que consiste

³⁰⁹ G. Gutting “Foucault’s Philosophy of experience”, ed.cit.

³¹⁰ *Ibid.*, p.77.

³¹¹ *Ídem.*

³¹² *Ídem.*

tanto en un *análisis histórico* de aquello que somos, o mejor aún que hemos llegado a ser, como en un *ejercicio de transgresión de esos límites*:

Ciertamente, la crítica es el análisis de los límites y la reflexión sobre ellos. Pero si la cuestión kantiana era saber qué límites debe renunciar a franquear el conocimiento, me parece que la cuestión crítica, hoy en día, se debe tornar cuestión positiva: (...) Se trata, en suma, de transformar la crítica ejercida en la forma de la limitación necesaria en una crítica práctica en la forma el franqueamiento posible.³¹³

Es en este espacio del “límite” o la “frontera”, en el que Foucault busca situarse, que el doble uso de la noción de experiencia puede encontrar su articulación, en el modo de un análisis crítico que ya no está como en Kant orientado de manera negativa, interesado en “lo que nos es imposible hacer o conocer”³¹⁴, sino en un franqueamiento de esos límites para ser diferentes, “la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos”.³¹⁵

³¹³ M. Foucault, “¿Qué es la ilustración?” trad.cit., pp.347-348.

³¹⁴ *Ibid.* p. 348.

³¹⁵ *Ídem.*

Conclusiones

Los escasos estudios dedicados a la noción de experiencia en Michel Foucault ofrecen o bien un recorrido cronológico atento a la evolución del término, o bien una aproximación esquemática enfocada en aquello que puede haber de recurrente en su uso o en el lugar que la “experiencia” tiene en su pensamiento. A lo largo de nuestro trabajo hemos intentando combinar ambas perspectivas, ahora nos gustaría presentar separadamente una recapitulación de lo que es para nosotros el desarrollo de la noción de experiencia en Foucault y luego lo que consideramos son dos aspectos característicos de su manera de abordarla.

En el capítulo II (“La noción de experiencia en los escritos de la década del cincuenta”) vimos cómo en su primer libro Foucault se proponía dar un fundamento científico a la psicopatología anclándola en la existencia concreta, en este marco otorgaba un lugar importante a una descripción existencial de la locura. Rechazando la perspectiva en tercera persona de las ciencias naturales, Foucault ofrecía una descripción interna que atendía a la experiencia tal como se le presenta a la conciencia enferma, y que se completaba con una descripción del universo mórbido en que esa existencia se despliega. La experiencia aparecía entonces en un sentido fenomenológico como vivencia y remitía a un sujeto como fuente de la misma. Sin embargo, como hemos visto, Foucault buscaba combinar esta descripción existencial con un estudio sociohistórico, en un esfuerzo típico de la época por sintetizar marxismo y fenomenología (Capítulo I. “La formación filosófica de Foucault en la década del cincuenta”). Y es que para este autor la aproximación fenomenológica permitía describir a la enfermedad mental, pero no explicarla. Así se entregaba a una tarea de desmitificación que encontraba en el origen de la enfermedad ya no la trascendencia del existente humano, con la consecuente posibilidad de una caída en la existencia inauténtica, sino el conflicto histórico y la imposibilidad del individuo de procesarlo de manera diferenciada. Se daba de esta manera una tensión en su análisis entre una orientación fenomenológica y existencial interesada en la descripción de las dimensiones interiores, y una orientación marxista interesada en la explicación de las

condiciones exteriores. Esta última acababa por disolver toda la riqueza del análisis anterior, desembocando en un materialismo poco sofisticado.

El fracaso de su intento por dar un fundamento a la psicología, y la desconfianza creciente de Foucault sobre las posibilidades de esta ciencia de alcanzar un estatus científico, lo acercará cada vez más a los problemas de la epistemología francesa. Foucault se alejará de la psicología y dejará de buscar las causas de la enfermedad mental para dedicarse a una arqueología de las ciencias humanas, en donde tanto la psicología como la enfermedad mental serán puestas en entredicho. En este contexto escribirá una historia de la experiencia de la locura, en la que la enfermedad mental es solo una forma posible, y la más reciente, de su aprehensión. Foucault ya se ocupaba de la historicidad de la experiencia en *Maladie mentale et personnalité* (1954), pero se trataba de investigar las estructuras subjetivas del enfermo, la historia estaba presente pero tan solo como las condiciones materiales que determinan desde el exterior esas experiencias. Ahora por el contrario lo que le interesará es “pensar la historicidad misma de las formas de experiencia”³¹⁶. Esto le permitirá un enfoque mucho más crítico respecto de las ciencias, y evitar remitirse a una subjetividad que ya estaría dada de antemano.

No obstante hemos visto en el capítulo III (“hacia una historización de la experiencia”) como la tensión entre experiencia e historia subsiste en el primer gran libro de Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), en tanto encontramos allí dos tipos de experiencia que se relacionan de un modo diferente con la historia. Junto a las experiencias históricas de la locura, que Gros llama “experiencias fundamentales”,³¹⁷ encontramos las “experiencias-límite” que ubicadas “en los confines de la historia”³¹⁸ funcionan “como el nacimiento mismo de su historia”.³¹⁹ Nos referimos a aquellas particiones decisivas por medio de las cuales una cultura se define, reconociéndose a partir de aquello que excluye. Aquí Foucault atiende a una sola de estas experiencias-límite, la que distingue lo que de allí en más será la razón de la sinrazón. Como en los

³¹⁶ M. Foucault “Historia de la sexualidad: un prefacio”, trad.cit., p.188.

³¹⁷ F. Gros. *Foucault y la locura*, trad. cit., p.31.

³¹⁸ M. Foucault, “Prefacio”, trad.cit., p.123.

³¹⁹ *Idem*.

escritos fenomenológicos de la década del cincuenta, Foucault critica a una ciencia que olvida sus condiciones de emergencia, pero aquí no se busca atender al mundo-de-la-vida en que se fundaría el conocimiento científico, sino dirigirse a un espacio anterior a la captura de la locura por la razón, una experiencia más originaria en donde la razón y la sinrazón entablan el diálogo de su ruptura. Los dos tipos de experiencia sin embargo, no dejan de estar relacionados, en tanto las “experiencias fundamentales” son la actualización histórica o la repetición de la cesura originaria. Posteriormente Foucault va a desconfiar de cualquier clase de experiencia originaria o salvaje, así como de cualquier historia de la razón escrita a la manera de un drama metafísico. Cuando Foucault reedite *Histoire de la folie* se deshará del prefacio original, suprimiendo así las “experiencia-límite” y dejando tan solo las experiencias históricas de la locura, con ello podrá aparecer una historicidad plenamente integrada a las experiencias.

En el capítulo IV (“una aproximación crítica a la experiencia”) hemos visto cómo la aproximación de Foucault a la experiencia adopta tempranamente una forma crítica, y que continúa la tendencia del autor a los análisis verticales. Foucault se interesará cada vez menos en la experiencia inmediata, tal como es vivida por los sujetos, para atender a aquellas estructuras que determinan, sin que tengamos conciencia de las mismas, nuestras experiencias posibles. El enfoque de Foucault es entonces crítico entendiendo por esto el estudio de las condiciones de posibilidad de la experiencia. Esta aproximación, aunque deudora de Kant, toma distancia del filósofo alemán al no remitir esas condiciones a una subjetividad trascendental. Por el contrario Foucault se vale de este enfoque para mostrar las transformaciones históricas que hicieron posible que el sujeto se constituyera en el fundamento del saber, al tiempo que anuncia su desaparición inminente. Por otra parte Foucault historiza el *a priori*, al hacerlo relativo a una época histórica determinada, mostrando sus transformaciones y con ello su precariedad, en el sentido de que siempre se encontraría amenazado por el cambio. Sin embargo esto no constituye toda nuestra historia. En el mismo capítulo hemos visto cómo estos análisis pueden ser considerados en sí mismos como una experiencia, la del orden en cuanto tal, en otras palabras hemos señalado como estos análisis que

describen estructuras impersonales son ellos mismos una experiencia de la desaparición del sujeto cercana a las experiencias literarias de las que nos hemos ocupado en el capítulo siguiente.

En el capítulo V (“La experiencia límite”) atendimos a las “experiencias límite” que Foucault descubre en autores como Nietzsche, Blanchot, Bataille y Klossowski, y que desarrolla en una serie de artículos escritos entre 1961 y 1966, de manera paralela a los libros que van desde *Histoire de la folie* (1961) a *Les mots et les choses* (1966). Estas experiencias son distintas de las que se ocupa la fenomenología, en tanto no son las experiencias cotidianas que realiza el sujeto sino las experiencias extremas, extraordinarias, en las que éste es conducido a su aniquilación o disolución. Mientras en la fenomenología la experiencia aparece como la vivencia (*Erleben*) de una conciencia, aquí lo que se busca es alcanzar el punto de mayor intensidad e imposibilidad en el que la vida se confunde con la muerte. Este tipo de experiencia límite o extrema vinculada a la desaparición del sujeto debe ser vista como una radicalización de la negatividad que Hegel había puesto en el corazón de la experiencia. Se trata de pensar una negatividad que ya no esté apresada por la forma lógica de la negación ni sea dialécticamente recuperable. Si el pensamiento de Hegel se exponía al momento de muerte en que la conciencia se desgarraba solo para retornar a lo positivo, lo que estos autores buscarán es profundizar en la negatividad a través de una serie de experimentos de la auto-disolución. Pero estas experiencias no eran para Foucault experiencias personales, y no solo porque la muerte es lo más impersonal de todo, sino porque se desarrollaban en el lenguaje literario, un repliegue esencial de la palabra, una autorreferencia vacía que se vincula al afuera.

Mientras que en los primeros escritos de Foucault hay una tensión entre experiencia e historia, aquí comienza a dibujarse una tensión entre una aproximación general a la experiencia, como cuando Foucault se refiere a la experiencia clásica de la locura, y un interés por aquellas experiencias singulares en las que el sujeto se transforma. Foucault hablará de un conflicto mal resuelto entre su interés por los estudios positivos como los de Dumézil y Lévi-Strauss y su pasión por las obras de Bataille o Blanchot, en los que

no obstante encontraba un común rechazo del sujeto³²⁰. Ahora bien, la relación es mucho más interesante que un mero paralelismo. Y no solo porque como hemos señalado el estudio de las condiciones de la experiencia funciona en sí mismo como una experiencia de lo impersonal, sino porque sirve a su vez para inscribir históricamente estas experiencias literarias de la desaparición del sujeto. Para Foucault esas experiencias dependen de una serie de transformaciones históricas que el análisis arqueológico busca sacar a la luz. Al mismo tiempo estas experiencias en tanto constituyen un afuera de nuestra modernidad, son la apertura que hace posible el análisis arqueológico.

En el capítulo VI (“Política y experiencia”) mostramos cómo con *Surveiller et punir* (1975) Foucault produjo una reinterpretación de su obra, entendida ahora como una interrogación sobre el poder, o para ser más precisos sobre sus mecanismos históricos y específicos. A partir de entonces la noción de experiencia desaparece de sus libros hasta el segundo volumen de *Histoire de la sexualité* (1984). Si en *Histoire de la folie* encontramos la noción de experiencia asociada a un conjunto que incluía elementos tan heterogéneos como las teorías, prácticas, instituciones y formas de sensibilidad colectiva, en *Surveiller et punir* ya no se buscará inscribir a los sistemas punitivos en el marco de una experiencia sino de una tecnología de poder. Tampoco se intentará estudiar las condiciones *a priori* de una experiencia ni se anunciará o propondrá una experiencia de la desaparición del sujeto en el lenguaje. Pero la idea de experiencia no desaparece del todo durante estos años, algunas entrevistas y artículos del período dan cuenta de un poco explorado vínculo entre política y experiencia. En primer lugar Foucault hará uso de la noción de experiencia para referirse a una memoria colectiva vinculada a las luchas populares o de grupos marginados, estas experiencias conforman un valioso saber que ha sido tradicionalmente ignorado por los intelectuales y las instituciones oficiales, y que Foucault busca recoger. Si en este uso la experiencia aparece como algo que se tiene, en el segundo sentido la encontramos como algo que se hace. En un diálogo con los estudiantes del lycée Foucault contrapondrá las “experiencias” a la “utopía” para pensar una política más allá de las teorías, los

³²⁰ M. Foucault, “¿Qué es usted, profesor Foucault?”, trad.cit. p.97.

programas y los discursos generales, una política por lo tanto experimental, vinculada a un conjunto de experiencias que anticipan la sociedad futura al plantear nuevas relaciones con uno mismo y con los demás. Lamentablemente Foucault no desarrolla estas ideas, pero creemos que podríamos encontrar algo parecido en sus reflexiones sobre las sociedades monosexuales en la que los hombres y mujeres inventaron nuevas relaciones amistosas que funcionaron históricamente a contrapelo de las instituciones sociales; en el interés de Foucault por una política gay vinculada a la creación de formas de vida. Finalmente la experiencia se vincula a la política en el sentido de que para Foucault se trata de hacer a través de un estudio histórico una experiencia de lo que somos, que nos permita tomar distancia de nosotros mismos para ser de otro modo. La dimensión política del análisis consistiría entonces en esta desnaturalización de nuestras experiencias, a través de una experiencia de nuestra modernidad, para experimentar el mundo de nuevas formas.

En el capítulo VII (“Experiencia y subjetivación”) describimos cómo con el segundo volumen de *Histoire de la sexualité* (1984) la noción de experiencia vuelve a ocupar un lugar central en el análisis. Si con *Surveiller et punir* Foucault había vuelto a atender a la dimensión práctica que había dejado de lado en *Les mots et les choses*, en *L’Usage des plaisirs* se interesa por aquellas prácticas por las que el sujeto se constituye a sí mismo como tal, encontrando en las artes de la existencia una estilización de la propia vida que se opone a la normalización. Ahora la experiencia aparece vinculada a un trabajo sobre sí mismo de subjetivación, algo de lo que uno sale transformado, y que los textos de Foucault no se limitan a presentar como un objeto de un estudio, sino que buscan al mismo tiempo constituirse como tales, sea que se afirmen como el protocolo de un ejercicio, como un ensayo o como un libro-experiencia. Pero por otra parte encontramos un sentido más amplio del término “experiencia” como cuando Foucault se refiere a las *aphrodisia* del mundo antiguo, a la experiencia cristiana de la carne, o a la experiencia moderna de la sexualidad: aquí experiencia designa la correlación histórica, al interior de una cultura, entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad. De esta manera la experiencia señala paradójicamente un conjunto y un elemento del mismo, aquel que corresponde a la subjetividad. Esto no hace más que

explicitar la tensión ya presente en el periodo arqueológico entre una aproximación general a la experiencia, que se ocupa del modo de ser de un período histórico, y una aproximación que se interesa por las experiencias singulares y transformadoras, y que Foucault resuelve en los márgenes, en la forma de un ejercicio de transgresión de los límites.

Hasta aquí una exposición cronológica de la noción de experiencia en Foucault, atenta a las distintas transformaciones que acontecen en su obra tal como las hemos presentado en nuestros capítulos. Ahora nos gustaría explicitar dos rasgos salientes de la manera en que Foucault se aproxima a la experiencia, al prestar menos atención a los detalles que a la arquitectura de su pensamiento:

En primer lugar encontramos con frecuencia una aproximación general a la experiencia, como cuando se habla durante el periodo arqueológico de la “experiencia clásica de la locura” o de la “experiencia cristiana de la carne” durante el período ético. Estas “experiencias” remiten a un momento histórico en lo que tiene de singular, y están conformadas por un conjunto heterogéneo que bien puede implicar teorías, prácticas, instituciones, formas de la sensibilidad como en *Histoire de la folie* o más esquemáticamente ser la correlación histórica entre tipos de normatividad, saber, y subjetividad. Esta trama compleja determina las experiencias que los individuos pueden tener respecto de un dominio particular como son la locura o la sexualidad, pero a Foucault no le interesa tanto describir estas experiencias personales, como desenterrar el *a priori* histórico que las hace posibles. Lo interesante es que esta aproximación general convive frecuentemente con una segunda, donde la experiencia aparece como “algo de lo que uno mismo sale transformado”.³²¹ La experiencia se vincula aquí a experiencias singulares, directas, en el que se produce una modificación en el modo de ser del sujeto. Ejemplo de esto son las “experiencia-límite” que se dan en la literatura, pero también aquellas experiencias del periodo ético en las que el sujeto se da una forma.

³²¹ M. Foucault, “El libro como experiencia...”, trad.cit., p.33.

Nos parece que la primera característica importante del tratamiento de Foucault de la experiencia es este doble registro en tensión, un intento por mantener juntas dos orientaciones disímiles, que da al autor su particular estilo, determina algunos de los problemas y lo fuerza a imaginar nuevas soluciones. Martin Jay habla de la tensión entre una “versión subjetivista” y una “versión más objetivista”³²² de la experiencia, O’leary, por su parte, las llama “experiencias cotidianas” y “experiencias transformadoras”³²³, lo que nos parece una elección desafortunada en tanto parecería indicar que lo esencial pasa por el contenido de las mismas. Nosotros preferimos hablar de la tensión entre el estudio de las experiencias históricas y la apelación a las experiencias directas en las que el sujeto se transforma. La evaluación que realizamos es también distinta, O’leary ofrece una versión feliz en donde los diferentes registros parecen perfectamente integrados, Jay por su parte atiende a las dificultades de Foucault para armonizar sus intereses heterogéneos, pero termina por atribuirle un sentido positivo al hablar de una irreductibilidad propia de la experiencia. Para nosotros la tensión subsiste hasta el final de la obra de Foucault, forzándolo a un intento de resolución en los márgenes.

Hemos mencionado ya cómo Foucault veía un conflicto durante su periodo arqueológico entre su interés por los estudios positivos como los de Dumézil y Lévi-Strauss y su pasión por las experiencias literarias en autores como Blanchot y Bataille, y cómo para él ambas líneas se unían en torno a la desaparición del sujeto³²⁴. En efecto la segunda originalidad del tratamiento de Foucault de la experiencia es que, como señala Martin Jay, no está asociada a una filosofía del sujeto. Ya sea que Foucault encare un estudio de las condiciones de posibilidad de la experiencia, o que se interese en aquellas experiencias que modifican al sujeto, éste nunca es puesto como el fundamento de las mismas, sino como uno de sus resultados posibles. Sin embargo el rechazo del sujeto puede matizar pero no borrar el conflicto entre ambas perspectivas, en la medida en que Foucault se interesa por un lado por las estructuras impersonales presentes en la experiencia más ingenua, y por el otro en las experiencias crudas,

³²² M. Jay, *Cantos de experiencia...*, trad. cit.p.449.

³²³ T. O’Leary, “Rethinking experience with Foucault”, ed.cit., p. 166.

³²⁴ M. Foucault, “¿Qué es usted, profesor Foucault?”, trad.cit. p.97.

directas, a las que llega a llamar personales. Para nosotros Foucault buscaba resolver esta tensión en el margen, haciendo que el análisis de nuestras experiencias históricas inscriban o anuncien sobre el final el surgimiento de aquellas experiencias transformadoras en las que el sujeto desaparece, de allí esos cierres proféticos tan característicos. Pero la relación no es unidireccional, puesto que esas mismas experiencias en tanto suponen un afuera son las que hacen posible la investigación arqueológica. Durante el llamado periodo ético Foucault vuelve a la noción de experiencia y con ella regresa esta tensión que ahora se hace explícita, pues como dijimos con experiencia se refiere tanto a un conjunto que incluye normatividad, saber y subjetividad, como un elemento del mismo, las transformaciones subjetivas. La solución de Foucault está nuevamente en los márgenes, y consiste en proponer una “crítica” entendida como un ejercicio de trasgresión de los límites de la experiencia.

Nos gustaría cerrar este estudio imaginando una manera distinta de leer a Foucault. Hemos señalado como uno de los rasgos salientes de su aproximación a la experiencia la coexistencia entre una experiencia en sentido general, ligada al análisis histórico de una época, y un sentido más acotado vinculado a las experiencias transformadoras. Ahora bien, si atendemos a estas últimas veremos algo notable, y es que mientras que en las primeras obras de Foucault están asociadas a la “desubjetivación”, en los últimos escritos se vinculan a la “subjetivación”. Partiendo de estas experiencias tenemos por lo tanto un arco que va de la desubjetivación a la subjetivación, ofreciéndonos un esquema distinto a la tradicional periodización tripartita de su obra. Pero esto no es todo, pues si las experiencias transformadoras están asociadas a la subjetivación y desubjetivación hay que notar que estas tienen una marcada condición estética, vinculándose las primeras a una estética de la desaparición y las segundas a unas artes de la existencia. Teniendo en cuenta lo dicho en ambos puntos se abre la posibilidad de una lectura distinta de Foucault, que para citar a Morey, no busca contradecir ningún juicio sino “diversificar de otro modo la inteligibilidad del proyecto foucaultiano”,³²⁵ una lectura que “antes que plegarse a la lógica del *o bien...o bien*,

³²⁵ M. Morey, “Michel Foucault: Una política de la experiencia” en *Escritos sobre Foucault*, Madrid, Sexto Piso, 2014, p. 146.

apuesta decididamente por el *no sólo...sino también*, subrayando siempre el *también*".³²⁶ Considerada la experiencia de estas dos maneras ¿no podríamos releer la obra de Foucault como un esfuerzo por pensar las condiciones de posibilidad de un conjunto de experiencias que atañen a los modos de ser del sujeto? Antes que ordenar la trayectoria de Foucault a partir de sus objetos de estudio (la verdad, el poder, el sujeto) o las estrategias metodológicas para aproximarse a los mismos ¿no podríamos entenderla y ordenarla a partir de las experiencias transformadoras que se juegan en su obra *en tanto promesas*, a partir de unas poéticas de la existencia, a saber: la desubjetivación y la subjetivación estéticas, graficadas por la experiencia literaria como lugar de huida y la experiencia de un retomarse, pero que es a la vez un desasirse?. La aventura que proponemos consistiría en trabajar la obra de Foucault como un capítulo más de una investigación sobre las poéticas de la subjetivación y desubjetivación, aquel que tiene como tema el estudio de las condiciones de posibilidad de esas experiencias.

³²⁶ *Ídem.*

Bibliografía citada

- AGAMBEN, G., *El hombre sin contenido*, trad. Eduardo Margareto Kohrman, Barcelona: Áltera, 2005.
- , "La inmanencia absoluta", en *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*, Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2007.
- , *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, PRE-TEXTOS, 2002.
- , "Une biopolitique mineure. Entretien avec Giorgio Agamben", publicado en *Vacarme* 10, hiver 1999.
- BALIBAR, É., "El estructuralismo: ¿Una destitución del sujeto?", trad. Facundo Gómez y Julián Ferreyra en *Instantes y Azares*, vol. 6, No 4-5.
- BATAILLE, G., "Aforismos", en *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*. trad. Silvio Mattoni, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2001.
- , "El bajo materialismo y la gnosis", en *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, trad. Silvio Mattoni, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2003.
- , "Hegel, la muerte y el sacrificio" en *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*, trad. Silvio Mattoni, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2001.
- , *La experiencia interior*, trad. Fernando Savater, Madrid, Taurus, 1986.
- BAUGH, B., *French Hegel. From Surrealism to Postmodernism*, New York, Routledge, 2003.
- BLANCHOT, M., *El espacio literario*, trad. Vicky Palant y Jorge Jinkis, Barcelona, Paidós, 1992.
- , *Michel Foucault tel que je l'imagine*, éditions fata morgana, 1986.
- BUTLER, J., *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, trad. Elena Luján Odriozola, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2012.
- CAPELLE, P., *Fenomenología francesa actual*, trad. Gerardo Losada, Jorge Baudino Ediciones, Buenos Aires, 2009.
- CASTRO, E. "Experiencia" en *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, Buenos Aires, siglo Veintiuno Editores, 2011.
- DEFERT, D. "Chronologie" en *Dits et écrits. Tome I 1954-1969*, Paris, Gallimard, 1994.
- ERIBON, D., *Michel Foucault*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Editorial Anagrama, 1992.
- , *Michel Foucault y sus contemporáneos*, trad. Viviana Ackerman, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995.

DELEUZE, G., *Conversaciones. 1972- 1990*, trad. J.L. Pardo, Valencia, Pre-Textos.

DERRIDA, J. "De la economía restringida a la economía general (un hegelianismo sin reserva)", en *La escritura y la diferencia*, trad. Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989.

-, "Los fines del hombre", en *Márgenes de la filosofía*, trad. Carmen González Marín, Madrid, Cátedra, 1994,.

-, "Sobre la fenomenología" en *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, Trotta, Madrid, 2001.

DESCOMBES, V., *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, trad. Elena Benarroch, Madrid, Cátedra, 1988.

DREYFUS, H., "'Being and Power' Revisited", en Milchman, A. y Rosenberg, A. (ed.), *Foucault and Heidegger. Critical Encounters*, («Contradictions»), Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003.

NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2005.

FERRATER MORA, J., "Experiencia" en *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

FOUCAULT, M., "¿Es inútil sublevarse?" en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales volumen III*. trad. Ángel Gabilondo, Barcelona, Paidós, 1999.

-, "¿Qué es la ilustración?", en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales volumen III*. trad. Ángel Gabilondo, Barcelona, Paidós, 1999

-, "¿Qué es usted, profesor Foucault?", en *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2013.

-, "A propósito de 'las palabras y las cosas'" en *Saber y verdad*, trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1986.

-, "Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso", en *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2013.

-, "Archéologie d'une passion", en *Dits et écrits. Tome IV 1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994.

-, "Conversación sin complejos con el filósofo que analiza las 'estructuras del poder'" en *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2012.

-, "De l'amitié comme mode de vie", en *Dits et écrits. Tome IV 1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994.

- , “Desear un mundo donde otras formas de relación sean posibles” en *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2013.
- , “El intelectual y los poderes” en *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2012.
- , “El lenguaje al infinito”, en *De lenguaje y literatura*, trad. Isidro Herrera Baquero, Barcelona, Paidós, 1996.
- , “El libro como experiencia. Conversación con Michel Foucault” en *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2003.
- , “El ojo del poder” en BENTHAM, J. *El panóptico*, trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, 1979.
- , *El orden del discurso*, trad. Alberto González Troyano, Buenos Aires, Tusquets Editores, 1992.
- , “El pensamiento del afuera” en *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales Volumen I*, trad. Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 1999.
- , “El retorno de la moral” en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales volumen III*. trad. Ángel Gabilondo, Barcelona, Paidós, 1999.
- , “El triunfo social del placer sexual. Una conversación con Michel Foucault”, en *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2013.
- , “El yo minimalista”, en *El yo minimalista y otras conversaciones*, trad. Graciela Staps, Buenos Aires, La Marca, 2003.
- , *Enfermedad mental y personalidad*, trad. Emma Kestelboim, Barcelona, Paidós, 1984.
- , “Entrevista sobre la prisión: el libro y su método” en *Estrategias de poder. Obras esenciales, Volumen II*, trad. Fernando Álvarez Uría y Julia Varela, Paidós, Barcelona, 1999, p.308.
- , “Espacios diferentes” en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales volumen III*. trad. Ángel Gabilondo, Barcelona, Paidós, 1999.
- , “Estructuralismo y postestructuralismo”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales volumen III*. trad. Ángel Gabilondo, Barcelona, Paidós, 1999.
- , “Foucault, le philosophe, est en train de parler. Pensez” en *Dits et écrits. Tome II 1970-1975*, Paris, Gallimard, 1994.
- , *Historia de la locura en la época clásica*, trad. Juan José Utrilla, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010, 2 tomos.

- , *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. México, Siglo XXI editores, 2007, cap. “La hipótesis represiva”.
- , *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, trad. Martí Soler, Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina, 2008.
- , *Historia de la sexualidad: un prefacio*” en *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2013.
- , “Introducción a Rousseau”, en *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales Volumen I*, trad. Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 1999.
- , *La arqueología del saber*, trad. Aurelio Garzón del Camino, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.
- , “La escena de la filosofía”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales volumen III*. trad. Ángel Gabilondo, Barcelona, Paidós, 1999.
- , “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales volumen III*. trad. Ángel Gabilondo, Barcelona, Paidós, 1999.
- , “La folie n'existe que dans une société” en *Dits et écrits. Tome I 1954-1969*, Paris, Gallimard, 1994.
- , “La locura, la ausencia de obra” en *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales Volumen I*, trad. Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 1999.
- , “La psychologie de 1850 á 1950” en *Dits et écrits. Tome I 1954-1969*, Paris, Gallimard, 1994.
- , “La recherche scientifique et la psychologie” en *Dits et écrits. Tome I 1954-1969*, Paris, Gallimard, 1994.
- , “La verdad y las formas jurídicas” en *Estrategias de poder. Obras esenciales, Volumen II*, trad. Fernando Álvarez Uría y Julia Varela, Paidós, Barcelona, 1999.
- , “La vida de los hombres infames”, en *Estrategias de poder. Obras esenciales, Volumen II*, trad. Fernando Álvarez Uría y Julia Varela, Paidós, Barcelona, 1999.
- , “Lacan, le « libérateur » de la psychanalyse” en *Dits et écrits. Tome IV 1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994.
- , *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, trad. Elsa Cecilia Frost, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2008.
- , “Las relaciones de poder penetran en los cuerpos”, en *Microfísica del poder*, trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1979.
- , “Le pouvoir, une bête magnifique” en *Dits et écrits. Tome III 1976-1979*, Paris, Gallimard, 1994.

- , "Lenguaje y literatura" en *De lenguaje y literatura*, trad. Isidro Herrera Baquero, Barcelona, Paidós, 1996.
- , "Introducción" en *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales Volumen I*, trad. Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 1999.
- , "Más allá del bien y del mal" en *Microfísica del poder*, trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1979.
- , "Metodología para el conocimiento del mundo: cómo deshacerse del marxismo" en *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2012, p.110.
- , "Mi cuerpo, ese papel, ese fuego" en M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, trad. Juan José Utrilla, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010, tomo 2.
- , "Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad", en Michel Foucault, *Estética, Ética y Hermenéutica*, trad. Ángel Gabilondo, Barcelona, Paidós, 1999.
- , *Nacimiento de la biopolítica, Curso en el Collège de France (1978-1979)*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- , *Nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, trad. Francisca Perujo, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2011.
- , "No al sexo rey", en *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, trad. Miguel Morey, Buenos Aires, Alianza, 2008.
- , "Pierre Boulez, L'écran traversé", en *Dits et écrits. Tome IV 1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994.
- "Polémica, política y problematizaciones" en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales volumen III*. trad. Ángel Gabilondo, Barcelona, Paidós, 1999.
- , "Pour une chronique de la mémoire ouvrière", en *Dits et écrits. Tome II 1970-1975*, Paris, Gallimard, 1994.
- , "Pour une morale de l'inconfort" *Dits et écrits. Tome III 1976-1979*, Paris, Gallimard, 1994.
- , "Prefacio" en *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales Volumen I*, trad. Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 1999.
- , "Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía" en *Estrategias de poder. Obras esenciales, Volumen II*, trad. Fernando Álvarez Uría y Julia Varela, Paidós, Barcelona, 1999.
- , *Raymond Rousset*, trad. Patricio Canto, México, Siglo XXI editores, 2007.
- , "Sobre la genealogía de la ética: una visión de conjunto de un trabajo en proceso", en H.L.Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001.

- , "Sobre las maneras de escribir la historia" en *¿Qué es usted profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2013.
- , "Soy un artificiero" en R. Pol-Droit, *Entrevistas con Michel Foucault*, trad. Rosa Rius, Buenos Aires, Paidós, 2006.
- , "Todo se convierte en objeto de un discurso", en *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2013.
- , "Un diálogo sobre el poder" en *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, trad. Miguel Morey, Buenos Aires, Alianza, 2008.
- , *Un peligro que seduce*, trad. Rosario Ibañes y Julián Mateo Ballorca, Madrid, cuatro ediciones, 2012.
- , "Una estética de la existencia", en *El yo minimalista y otras conversaciones*, Buenos Aires, La Marca, 2003.
- , "Verdad y poder" en *Microfísica del poder*, trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1979.
- , *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, trad. Aurelio Garzón del Camino, siglo XXI editores Buenos Aires, 2009.
- , *Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, mi hermana y mi hermano...* trad. Joan Viñoly, Barcelona, Tusquets Editor, 1977.
- GABILONDO, A., "Introducción", en *De lenguaje y literatura*, Barcelona, Paidós, 1996.
- GROS, F. *Foucault y la locura*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- , *Michel Foucault*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2007.
- GUTTING, G., "Foucault's Philosophy of experience", en *Boundary 2*, n° 29, 2002.
- HADOT, P., "Reflexiones sobre la noción de 'cultivo de sí mismo'", en AAVV, *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990.
- HALL, C. S. y LINDZEY, G., *La teoría existencialista de la personalidad: Binswanger y Boss*, Buenos Aires, Paidós, 1974.
- HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- HEIDEGGER, M., "La época de la imagen del mundo", en *Caminos de bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2001.
- , *Seminario de Le Thor 1969*, trad. Diego Tatián, Alción Editora, Córdoba, 1995.

JANICAUD, D., *Heidegger en France*, Paris, Hachette, 2005, 2.vols.

JAY, M., *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*, trad. Gabriela Ventureira, Buenos Aires, Paidós, 2009.

KLEINBERG, E., *Generation Existential: Heidegger's Philosophy in France, 1927-1961*, New York, Cornell University Press, 2005.

MACEY, D., *Las vidas de Michel Foucault*, trad. Carmen Martínez Gimeno, Madrid, Cátedra, 1995.

MACHADO, R., "Arqueología y epistemología" en A.V. *Michel Foucault, filósofo*. Trad. Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1990.

MARX, K., *El capital. Crítica de la economía política*, trad. Pedro Scaron, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2006, Epílogo a la segunda edición", tomo 1. Vol.1.

MAY, T., "Foucault's Relation to Phenomenology", en Gary Gutting (ed.), *Cambridge Companion to Foucault*, New York, Cambridge University Press, 2006.

MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, trad. Jem Cabanes, Barcelona, Planeta Agostini, 1994.

MILCHMAN, A y ROSENBERG, A., "Toward a Foucault/Heidegger Auseinandersetzung", en Milchman, Alan y Rosenberg, Alan (ed.), *Foucault and Heidegger. Critical Encounters, ("Contradictions")*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003.

MILLER, J., *La pasión de Michel Foucault*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1995, p.11

MORENO PESTAÑA, J. L., *Convirtiéndose en Foucault. Sociogénesis de un filósofo*, España, Montesinos, 2006.

MOREY, M., "Introducción: la cuestión del método" en M. Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, 1990.

-, "Michel Foucault: Una política de la experiencia" en *Escritos sobre Foucault*, Madrid, Sexto Piso, 2014.

-, "Para una política de la experiencia" en *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales Volumen I*, Barcelona, Paidós, 1999.

O'LEARY, T., *Foucault and the Art of Ethics*, Salisbury, Continuum, 2002.

-, "Rethinking experience with Foucault" en T. O'Leary y C. Falzon (ed.), *Foucault and Philosophy*, Oxford, Blackwell Publishing, 2010.

PEETERS, B., *Derrida*, trad. Gabriela Villalba, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013.

PETTIGREW, D., y Raffoul, F., (ed) *French Interpretations of Heidegger. An Exceptional Reception*, Albany, State University of New York Press, 2008.

POSTER, M., *Existential Marxism in postwar France*, New Jersey, Princeton University Press, 1975.

POTTE-BONNEVILLE, M., *Michel Foucault, la inquietud de la historia*, trad. Hilda H. García, Buenos Aires, Manantial, 2007.

REVEL, J., "Experiencia" en *Diccionario Foucault*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2009.

ROCKMORE, T., "Aspects of Heidegger in France", en *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française*, vol.4, n°1, 1992.

-, *Heidegger and French Philosophy: Humanism, Antihumanism and Being*, New York, Routledge, 1995.

SABOT, P., *Para leer Las palabras y las cosas de Michel Foucault*, trad. Heber Cardoso, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.

SERRANO, A. (Ed.), *Herculine Barbin. Llamada Alexina B. Presentado por Michel Foucault*. Madrid, Talasa Ediciones, 2007.

SERRAU, R., *Hegel y el hegelianismo*, Buenos Aires, Eudeba, 1993.

SLOTERDIJK, P., "El revanchista desinteresado (apunte sobre Cioran)", en *Sin salvación. Tras las Huellas de Heidegger*, trad. Joaquín Chamorro Mielke, Madrid, Akal, 2011.

-, *Muerte aparente en el pensar. Sobre la filosofía y la ciencia como ejercicio*, trad. Isidoro Reguera, Madrid, Siruela, 2013.

TATARKIEWICZ, W., *Historia de seis ideas. Arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*, trad. Francisco Rodríguez Martín, Madrid, Tecnos, 2001.

THOMPSON, K., "Experience" en L. Lawlor y J. Nale (ed.) *The Cambridge Foucault Lexicon* Cambridge University Press, New York, 2014.

VEYNE, P., *Foucault. Pensamiento y vida*, trad. María José Furió Sancho, Barcelona, Paidós, 2009.

WALDENFELS, B., *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, trad. Wolfgang Wegscheider, Barcelona, Paidós, 1997.